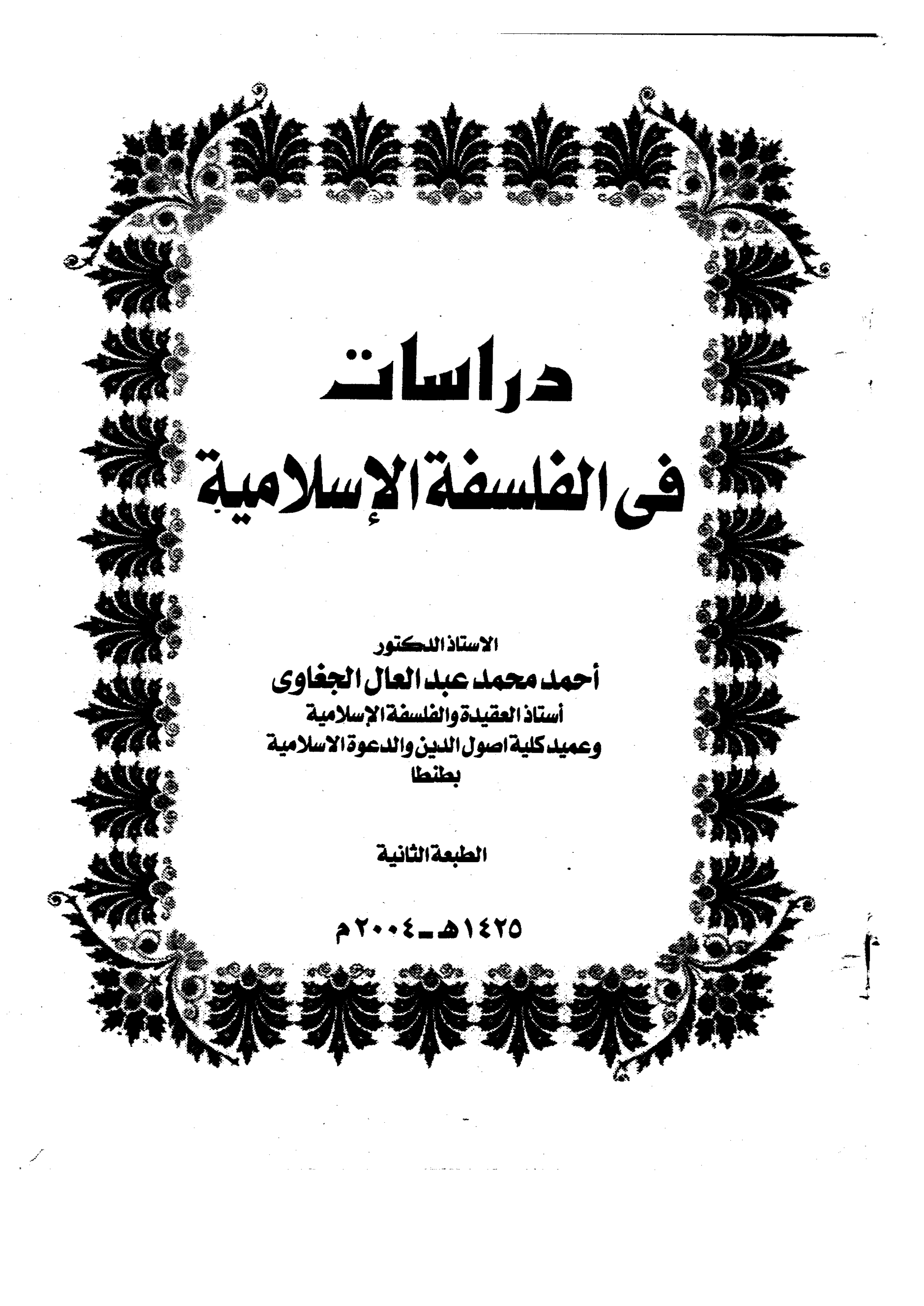


دراسات
فى الفلسفة الإسلامية

الاستاذ الدكتور
أحمد محمد عبد العال الجغاوى
أستاذ العقيدة والفلسفة الإسلامية
وعميد كلية اصول الدين والدعوة الاسلامية
بطنطا

الطبعة الثانية

١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م



قال تعالى فى كتابه الكريم ..

﴿ يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤتى الحكمة فقد أوتى خيراً كثير وما يذكر إلا أولوا الألباب ﴾ ..

سورة البقرة الآية رقم (٢٦٩)

وقال تعالى ....

﴿ ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين ﴾

سورة النحل الآية رقم (١٢٥)

بسم الله الرحمن الرحيم

احمدك اللهم حمد عبد أخلص النية - وأصلى وأسلم على من أوتى جوا مع الكلم سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تأسى بسنته وسلم تسليما كثيرا.

قال تعالى فى كتابة الكريم .

"يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤتى الحكمة فقد أوتى خيرا كثير وما يذكر الا أولو الألباب " ([1])

وبعد

إن تاريخ البشرية تعاقب متواصل لحضارات انسانية تختلف باختلاف الزمان والمكان وتاريخ الفكر الانسانى عمل دؤب لتحقيق حضارات عالمية ، والفكر الفلسفى نشاط مستمر لا يقف عند حد ولكنه فكر متفاعل مع مختلف الجوانب الفكرية - فضلا عن كونه مناخ حضارى يشارك فيه عن طريق الأخذ والعطاء - وتاريخ الفكرخير شاهد على ما قدمه الاسلام للانسان فقد أعطاه الحوافز القوية والدوافع العقلية ومده بالطاقة الكافية لوضعه فى طريق التفكير الفلسفى - فقد كان طلب العلم والتفكير فى خلق السموات والارض فريضة على كل مسلم ومسلمة.

والانسان لكى يدرك أقل ملامح الوجود يجب أن يتوفر فيه الايمان المطلق بالله تعالى ثم إن ملكات الانسان الشعورية واللاشعورية مترابطة ومتماسكة يفتقر بعضها الى بعض وهى تتأثر جميعا للقيام بعمل واحد وتتجند فى سبيل الوصول الى سعادةالانسان.

وما تجربة العالم وتأمل الفيلسوف وارادةالاخلاقى ودقة المنطقى إلا هدف من هذه الأهداف .

([1]) سورة البقرة الآية رقم ٢٦٩

ففى الانسان طاقة مستمرة من التنظيم الفكرى تسهم فى كل وجه من وجوه النشاط الانسانى.

وحضارة الاسلام لم تعترض سبيل العلم والفكر بل أيدته وشجعت عليه ، ولم تحارب الفلسفة بل اتسع صدرها لها - فالحديث عن الرقى الانسانى ونهضة العلم والفكر والاشادة بالقيم والمثل لا يكون إلا فى الاسلام دينا وحضارة فى وحدة ثقافية وحضارية ذات تماسك قوى.

فإذا كانت امكانيات الفلسفة والعلم متوفرة لدى العرب قبل اتصالهم بأى لقاح أجنبى لأن اللقاح الأجنبى لا يؤتى أكله فى أرض موات فهذه طبيعة الاسلام فى حضارته يوفر لهم المناخ الملائم لطبيعة التفكير.

كذلك كانت الحياة العقلية فى الاسلام فيها أروع الذخائر وأجمل المفاخر وأجل الاسماء فى تاريخ الفكر الانسانى.

ومعنى ذلك أن الفكر الاسلامى يدين بمواهب ابنائه فى شتى المعارف والعلوم - وفلسفة الفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم من فلاسفة الاسلام ومفكريه كانت على علاتها بين أنظار القوم - وكانت آراؤهم على ما فيها من مآخذ وعثرات - تؤدى وظائفها من التخفيف من عطش العقول، وعلى هذا نجد أن الفلسفة الاسلامية أحد الحركات العقلية التى نشأت فى ظل الاسلام وحضارته وارتبطت به بأنواع مختلفة من المشاكل التى كان يعالجها الفليسوف ويهتم بإيجاد حل لها إنما هى المشاكل التى كانت تثار فى عصره أو تموج به أحداث متوقعة - كما أن العلم الذى كان يستعمله الفيلسوف لحل المشاكل انما هو علم زمنة - ولا غرو فى ذلك - فالفكر الفلسفى فى الاسلام كثير التنوع شديدا التشعب متعدد الجهات - لكن مهما تعددت الموضوعات واختلفت الاتجاهات وتشعبت الطرق والمسالك إلا أنه صوغ بأدوات الفلسفة نفسها وبروح فلسفى وتفكير فلسفى.

والفلسفة الاسلامية رغم أنها تغذت من الفلسفة اليونانية إلا أنها جاءت لتقف على مجموعة من المشكلات تبدت للمسلمين فى اطار يتألق من عوامل عرف اليونان بعضها ولم يعرفوا البعض الاخر - كما أن الفلسفة الاسلامية عنيت بتعليل عدد من القضايا نبتت فى جو الاسلام وفى زمن اختلفت فيه المثل والقيم والمسؤوليات وعلى هذا فقد أسهمت الفلسفة الاسلامية بنصيب كبير فى موضوعات شتى وأدت وظيفتها فى سياقها التاريخى والحضارى .

وفى هذه العجالة التى أقدمها رغبة فى العلم والمعرفة فبالرغم من كونها بحثا فى التراث الفكرى الفلسفى الاسلامى إلا أنها تنبه القارئ الكريم إلى موارد عذبة ومراعى خصبة فى عالم التأمل والعطاء" والله ولينا وهو حسبنا ونعم الوكيل " ربنا لاتؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا"

وبالله التوفيق

دكتور

أحمد محمد عبد العال الجعاوى

العرب والتفكير الفلسفي

إن نقطة البدء في دراسة الفلسفة الاسلامية تعود بنا إلى الحكمة العربية التي ظهرت بين العرب فقد كان العرب ذوي ملكات طبيعية ومواهب متفتحة وأنهم أهل ذكاء وبديهة سريعة ونقاء في التعبير، فمن ينظر إلى ما كتبه العرب في الأدب قبل الاسلام يعلم بوضوح وجهة نظر العربي وهو يتعامل مع الوجود معاملة وصفية فوقف العربي أمام الظواهر الكونية موقف المتأمل الذي لا يعتني بعللها بقدر ما يعتني بوصفها وتشخيصها وبيان علاقته بها وما يعود عليه من النفع والفائدة أو ما تجلبه عليه من الشر والضر.

فوقف أمام النبات والسحب والشمس والقمر والأفلاك والحيوانات والجبال والأنهار والأشجار – كما وقف مع الانسان في شتى أطوار حياته وأحواله يستوعب ذلك ويبينة بدقة موضحا الصفات الحميدة التي تبعث الخير وتنشره بين الجميع والصفات الضارة التي تسم صاحبها بالذم أو تصيب الآخرين .

الى غير ذلك من المسائل الكونية والانسانية والوجودية ولذلك يقول عنهم الشهر ستاني " ومنهم حكماء العرب وهم شر ذمة قليلون ، لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر وربما قالوا بالنبوات" (١) فحكماء العرب هم : العلماء الذين يرجع إليهم فيما يعرض من مشاكل ، وهم في الجملة أعظم العرب حظا في الثقافة .

وكان مثلهم في الحكمة : مثل حكماء اليونان لقد أثرت عنهم الحكم القصيرة التي تركزت فيها التجربة والحنكة مثل " مقتل الرجل بين فكية" " من طلب شيئا وجده ، وإن لم يجده يوشك أن يقع قريبا منه " " وإن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى".

---

(١) الشهرستاني – الملك والنحل جـ٢ صـ ١١٨ تحقيق الاستاذ عبدالعزيز الوكيل نشر مؤسسة الحلبي

وإذا ما قارنا هؤلاء الحكماء بمن يماثلهم من حكماء اليونان وجدنا أنهم يتشابهون في كثير من النواحي ([1]) يقول أفلاطون واجتمعوا - أي الحكماء - في دلف وأراد وأن يتقدموا لأبولون في هيكله بواكير حكمتهم فاختصوه بالعلامات التي يرددهاالناس الآن مثل " اعرف نفسك " و" لاتسرف" و" الصلاح عسير" فكانوا مصلحين ومشرعين ولم يكونوا فلاسفة بمعنى الكلمة" ([2])

ولذلك يقول استاذنا المرحوم الدكتور عبد الحلكيم محمود وكذلك كان حكماء العرب، قد روى عن حكماء العرب بعض الاراء التي تدل على تفكيرهم :

كان منهم :عامر بن الظرب الذى يقول فيه الميداني : كان من حكماء العرب لا تعديل تعدل بفهمه فهما ولا بحكمه حكما .

ومن كلامه في استدلاله على وجود الله وعلى تصريفه للكون :

أنى ما رأيت شيئا قط خلق نفسه ، ولا رأيت موضوعا إلا مصنوعا ولا جائيا إلا ذاهبا ولو كان يميت الناس الداء لأحياهم الدواء"

ومن حكماء العرب أكثم بن صيفي بن رباح . - وكان من حديثه كما ذكر الألوسي - أنه لما ظهر النبي صلى اله عليه وسلم بمكة ودعى إلى الاسلام بعث أكثم ابنه حبيشا، فأتاه يخبره فجمع بنى تميم وقال : يا بني تميم ، لا تحضروني سفيها : فإنه يسمع يخل ، إن السفيه يوهن من فوقه ، ويثبط من دونه ، لاخير فيمن لا عقل له كبرت سني ودخلتني ذلة، فإذا رأيتم مني حسنا فاقبلوه ، وإن رأيتم مني غير ذلك فقوموني أستقم :

([1]) الدكتور عبد الحليم محمود - التفكير الفلسفي في الاسلام صـ ٢٩ الطبعة الثالثة ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨ م دار النصر للطباعة

([2]) (أ) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية صـ٨ - نقلا عن المصدر السابق نفس المكان

إن ابنى شافة هذا الرجل مشافهة، وأتانى بخبره ، وكتابه يأمر فيه بالمعروف وينهى عن المنكر ويأخذ فيه بمحاسن الأخلاق ، ويدعو الى توحيد الله تعالى ، وخلع الأوثان وترك الحلف بالنيران وقد حلف " عرف" ذوو الرأى منكم أن الفضل فيما يدعو اليه ، وأن الرأى ترك ما ينهى عنه ، إن أحق الناس بمعونة محمد ﷺ ومساعدته على أمره أنتم ، فإن يكن الذى يدعو اليه حقا فهو لكم دون الناس ، وإن يكن باطلا كنتم أحق الناس بالكف عنه و الستر عليه ، وقد كان أسقف نجران يحدث بصفته وكان سفيان بن مجاشع يحدث به قبله وسمى ابنه محمدا فكونوا فى أمره أولا ولا تكونوا أخراً، أئتوا طائعين قبل أن تأتوا كارهين : إن الذى يدعوا اليه محمد : لو لم يكن دينا لكان فى أخلاق الناس حسنا : أطيعونى واتبعوا أمرى أسال لكم أشياء ولا تنزع منكم أبدا ، وأصبحتم أعز حى فى العرب وأكثرهم عددا وأوسعهم دارا ، فإنى أرى أمرا لايجتنبه عزيز إلا ذل ولا يلزمة ذليل إلا عز. إن الأول لم يدع للآخر شيئا ، وهذا أمر له ما بعده ومن سبق اليه غمر المعالى واقتدى به التالى والعزيمة حزم والاختلاف عجز :

فقال مالك بن نويرة : قد خرف شيخكم . فقال : أكثم ويل للشجى من الخلى ولهفى على أمر لم أشهده ولم يسبقنى فذهب مثلا([1]) وكان منهم قس بن ساعده الذى يقول فيه رسول الله ﷺ : كأنى أنظر اليه بسوق عكاظ على جمل له أورق ، وهو يتكلم بكلام عليه حلاوة ، ما أجدنى أحفظه، وخطبته بسوق عكاظ مشهورة : أيها الناس اسمعوا وعوا .... الخ " ودليله على وجود الله أيضا مشهور : إنه يستدل بالاثر على المؤثر .

وهو يصف الاله فيقول : كلا بل هو الله اله واحد ، ليس بمولود ولا والد ، أعاد وأبدى واليه المآب غدا.

ثم ينشد قائلا :

([1]) الدكتور – عبد الحليم محمود – التفكير الفلسفى فى الاسلام صــ ٣٠-٣١ الطبعة الثالثة ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨ - دار النصر للطباعة

يا باكى الموت والأموات فى جدث * عليهمو من بقايا بزهم خرق
دعهم فإن لهم يوما يصاح بهم * كما ينبه من نوماته الصعق

وأما عبد المطلب بن هاشم جد النبى ﷺ وكان حكماء العرب المشهورين فقد رويت عنه سنن أقر القرآن الكريم أكثرها كالمنع من نكاح المحارم وقطع يد السارق والنهى عن قتل الموءودة (١)

وهكذا نجد أن الحكمة العربية كانت توضيحا لقضايا الواقع الذى كان يعيش فيه العربى أو كشفا لغامض من مشاكل الوجود طبقا لظروف عصرها كما كانت حلا لخلاف بين جماعة وأخرى أو فى سياق خطبة أو قصيدة القيتا لحل صراع قبلى قد برز أو استفحل - كما كان صدى لما يجرى من حوله على بساط النفس أو الطبيعة بشتى المظاهر والتغيرات على قدر ما أوتى العقل وقتها من امكانيات وصيغ قادرة على الحل والخدمة(٢).

هذا بالاضافة الى أنه كان للعرب معرفة بأوقات مطالع النجوم ومعانيها ، وعلم بأنواء الكواكب وأمطارها. على حسب ما ادركوه بفرط العناية وطول التجربة كما أنه روى عنهم أشياء مهمة بارعة من المعرفة العملية بالفلك والطب ومن الفراسة معرفة الانساب والاخلاق من النظر الى الوجه والقيافة وهذا يدل على العبقرية العربية ذات الحضارة الروحية العريقة .

وهكذا نرى أنه كان للعرب قبل ظهور الاسلام شئ من النظر العقلى فى بعض النواحى الفلسفية ، كان للعرب فى هذه الفترة من تاريخهم شئ من التفكير فيما يتصل بالألوهية والعالم والبعث والحياة الأخرى - كما ورد أيضا ما يدل على أنهم كانوا يبحثون فى النفس الانسانية - ويرون أن معرفتها من أدق المعارف وأفضلها ، فقد سئل قس بن ساعده الايادى : ما أفضل المعرفة ؟ قال : معرفة المرء بنفسه(٣).

---

(١) المصد ر السابق نفس المكان.
(٢) الدكتور عبدالله الشاذلى - الحكمة العربيةصـ٧٥
(٣) الدكتور عوض الله حجازى وآخر - الفلسفة الاسلامية وصلها باليونانية صـ١١٠ وأنظر - العقد الفريد جـ١ صـ ٢٨٠

التفكير العقلى فى صدر الاسلام

لقد جاء الاسسلام بنوره الوضاح ، جاء بأسس سليمة وقواعد متينة وأصول قوية صحيحة فقرر أن الدين الحق واحد - هو وحى الله الى جميع أنبيائه - وكانت الجزيرة العربيى تعج بمختلف الاراء الدينية - كان فيها النصرانية واليهودية والحنفاء وكان فيها الزنادقة ، والدهرية ومن ينكرون البعث ، ومن ينكرون ارسال الرسل - كان فيها توحيد والحاد ومؤمنون ومشركون - ولكن هؤلاء جميعا كانوا ينتظرون بارقة تشرق عليهم فتبدد حيرتهم وتحسم ما بينهم من جدل واختلاف .

فى هذه الأونة قام رسول الاسلام ﷺ بدعوته داعيا الى الوحدة فى الدين والى التآلف ناهيا من الفرقة والاختلاف وذلك فى آيات كثيرة منها قوله تعالى " قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا أشهدوا بأنا مسلمون" (١)

وقال تعالى"ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات أولئك لهم عذاب عظيم " (٢) وقال تعالى " إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شئ أنما أمرهم الىالله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون"(٣) وقال تعالى" شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه " (٤).

---

(١) سورة آل عمران الآية رقم ٦٤
(٢) سورة آل عمران الآية رقم ١٠٥
(٣) سورة الأنعام الآية رقم ١٥٩
(٤) سورة الشورى الآية رقم ١٣

ويقول الشيخ مصطفى عبد الرازق وكان على القرآن أن يجادل مخاليفه من أرباب الأديان والملل فى العرب رد اللشبهات التى كانوا يثيرونها حول عقائد الدين على أنه كان لايمد فى حبل الجدل حرصا على الألفة وكثيرا ما تختم آيات الجدال بمثل قوله تعالى إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون " (١) وقوله تعالى " وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون، الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون " (٢)

وهذا الجدل فى العقائد عرض له القرآن للحاجة وعلى مقدارها من غير أن يشجع المسلمين على المضى فيه بل هو قد نفرهم منه " (٣) وذلك كما جاء فى قوله تعالى " ومن الذين قالوا أنا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا خظا مما ذكروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيامة وسوف ينبئهم الله بما كانوا يضيعون " (٤)

ودعا القرآن الكريم إلى الأخذ فى هذا الجدل برفق عند الحاجة إلى الجدال فى مثل قوله تعالى " ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذى انزل الينا وأنزل اليكم والهنا والهكم واحد ونحن له مسلمون" (٥).

وجاء الدين الاسلامى فوق ذلك ليبين علاقة الانسان بأخيه الأنسان ويحدد هذه العلاقة ويوضحها مبينا أنها تقوم على الاخاء والمحبة والتعاون كما فى قوله تعالى " وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الأثم والعدوان "(٦)

---

(١) سورة الزمر الآية رقم ٣
(٢) سورة الحج الآية رقم ٦٨ ، ٦٩
(٣) الشيخ مصطفى عبد الرازق - تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية صـ١١٦
(٤) سورة المائدة الآية رقم ١٤
(٥) سوره العنكبوت الآية رقم ٢٩
(٦) سورة المائدة الآية رقم ٢

ومن أصول هذه العلاقة الاتحاد والوحدة والتآلف والتآزر والتناصر والبعد عن الخلاف والشقاق قال تعالى " واعتصموا بحبل الله جميعا ولاتفرقوا "[١]

وهكذا نجد أن الاسلام قد دعا الأمة إلى الاتحاد وإلى التآلف وإلى التعاون فيما بينهم - فجمع شملهم ووحد كلمتهم وأثر عليهم فى حياتهم الأجتماعية والعقلية وصرفهم إلى التفكير فى فهم القرآن الكريم مصدر عقيدتهم وسبب وحدتهم ودستورهم الجديد الذى يأتمرون بأمره ويعملون بما فيه - انصرف المسلمون الى القرآن الكريم يتدبرون معناه ويعملون على مقتضاة.

---

[١] سورة آل عمران الآية رقم ١٠٣

القرآن الكريم والبحث الفلسفى

على الباحث المنصف والمفكر العاقل الذى يؤرخ للفكر عليه أن ينظر أولا كيف أن القرآن الكريم هو أهم العوامل فى نشأة البحث النظرى فى صورة التفكير العلمى والفلسفى بمعناهما الصحيح .

ذلك أن أول أيات نزلت بحسب الرواية المشهورة على سيدنا رسول اللهﷺ هى " أقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الانسان من علق ، أقرا وربك الاكرم الذى علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم " ([1]).

فكان أول ما نزل على سيدنا رسول اللهﷺ أمرا بالقراءة ونلاحظ فيها قراءة باسم الخالق الذى يعلم ويعلم الانسان بالقلم ما لم يكن يعلم ، فكان أول أمر يأمرنا به ربنا تبارك وتعالى من خلال آيات القرآن الكريم هو التعلم والتعليم والعلم والمعرفة.

والقرآن الكريم يعظم العلم والحكمة والآيات فى ذلك كثيرة منها قول الله تعالى " قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، انما يتذكر أولو الألباب" ([2]).

ويقول الشيخ مصطفى عبد الرازق والنظر فيما ورد فى القرآن والسنة من استعمال كلمة " الحكمة" يدل على أن المراد بها العلم الذى يتصل بالعمل وفى حديث الصحيحين " لاحسد إلا فى اثنين : رجل أتاه الله مالا فسلطة على هلكته فى الحق ، ورجل أتاه الله الحكمة فهو يقضى بها ويعلمها"

كان لهذه المعانى الدينية التى قررها الاسلام منذ نشأته أثرها العظيم فى توجيه النظر العقلى عند المسلمين فى عهدهم الأول ([3]).

ذلك أنتالو نظرنا الى القرآن الكريم نظرة واعية لوجدناه أنه لا يحرم النظر العقلى ولا يمنع من البحث والتفكير الفلسفى - بل أنه على العكس من ذلك - يحض على النظر ويأمر بالتفكير والبحث فى حقائق الأشياء - أنه يدعو إلى النظر فى ملكوت السموات والأرض ويطلب من العقول المستنيرة والقلوب الواعية أن يتدبروا حقائق الأشياء وينظروا فى

([1]) سورة العلق الآية رقم ١،٢،٣،٤، ٥
([2]) سورة الزمر الآية رقم ٩
([3]) الشيخ مصطفى عبد الرازق التمهيد صـ١١٩

الكون طلبا لمعرفته والتوصل من ذلك الى معرفة خالقه ومبدعه يقول جل شأنه " إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب " ويقول تعالى " أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج " ويقول تعالى " وفى أنفسكم أفلا تبصرون " ويقول تعالى " إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون"

إلى غير ذلك من الأيات التى تحض على النظر وتدعو إلى التفكير والتدبر والبحث فى هذا الكون لمعرفته ومعرفة خالقه ومديرة (١)

ولكن الذى ينبغى أن نشير اليه أنه قد ورد ما يفهم منه النهى عن التفكير والبحث فى الذات العلية " الله " وهو من موضوع الفلسفة الألهية قال تعالى ' ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء من عبادة وهم يجادلون فى الله " ويقول عليه الصلاة والسلام " تفكروا فى مخلوقات الله ولا تتفكروا فى ذاته فتهلكوا "

وفيما عدا ذلك فانا تحبذ دراسة الفلسفة عملا بالتوجية القرآنى إلى النظر العقلى للتوصل الى سر الكائنات وتسخيرها ، كما أن دراسة الفلسفة تكشف عن سماحة الاسلام وموقفه من العقل الذى جعلة الاسلام مناط التكليف فكل الأبواب والنوافذ مفتوحة أمامه لأن الاسلام لا يخشى الحقيقة لأنها عندما يكشفها العقل لا تتعارض مع الاسلام بل تؤيدة - ودراسة الفلسفة بهذه الطريقة تعطى للدارس حصانة من الوقوع فى براثن الأفكار الفلسفية المنحرفة ،وتربى لدى الانسان الملكة التى يتسطيع بها رد الأفكار الزائفة فتقوى بذلك عقيدته ويزداد يقينه ونحن أحوج ما نكون إلى دراسة التيارات المعاصرة التى تواجه الاسلام وتتحداه (٢).

---

(١) الدكتور عوض الله حجازى والدكتور محمد السيد نعيم - الفلسفة الاسلامية وصلتها باليونان صـ١١٤

(٢) الدكتور عبد المعطى بيومى - الفلسفة الاسلامية فى المشرق والمغرب جـ١ ـ٢٤ الطبعة الأولى سنه ١٣٩٣ - ١٩٧٣ بدار الطباعة المحمدية بالأزهر .

الباب الأول

الفلسفة الإسلامية

** التمهيد

إن الحضارة الأسلامية من أسمى العلوم الاسلامية وأكثرها فائدة لأنها توضح ما قدمه الأسلام للجنس البشرى من هداية للآنسان - ولهذا فإن القرآن الكريم يمد الانسانية بنوعين من الحقائق التى لا تستقيم الحياة بدونهما ولكى يكون العلم - أى علم من العلوم النافعة والمعارف التى دفع الاسلام الى العمل فيها يجب أن نشير إلى حقيقتين هامتين هما :

١ - **الحقائق الايمانية :** وهذه الحقائق لا يمكن للعقل الانسانى أن يستقل بمعرفتها ولا بإدراكها ولكن دوره هنا هو دور المتلقى فقط عن الوحى الألهى الذى بلغنا به الرسول ﷺ وهذه الحقائق يقينيةً وصادقة ليس فيها إلا الصواب واليقين.

٢- **الحقائق الكونية :** وهذه الحقائق يدفع القرآن الكريم العقل للنظر والتأمل والتفكر والتدبر والتعقل ويفسح له المجال ليجتهد للوصول إلى معرفتها والعقل وهو فى سبيله للوصول يصيب ويخطئ ، ذلك أن القرآن الكريم قد حوى كثيرا من علوم الدنيا والدين (١) وإن اهتمامه بعلوم الدنيا لا يقل عن اهتمامه بعلوم الدين لأنها مؤيدة للدين فإذا قرأنا قول الله تعالى "واعدوا لهم ما استطعتم من قوة " (٢) فكيف تستجيب لذلك على غير أساس من علوم الدنيا ذلك أن الحديث عن الفلسفة الاسلامية كفلسفة ترتبط نهضتها وانتشارها بالواقع الدينى والروحى للآسلام والتى ما وجدت إلا لتدل وتشهد على أن الاسلام هو الدين الذى احتضن الفكر ودفعه .

---

(١) الدكتور محمد حسين الذهبى - القرآن والوحى صـ٨٩ ، ٩٠ مكتبة وهبة بالقاهرة
(٢) سورة الانفال الأية رقم ٦٠

فحين ظهرت الفلسفة فى الإسلام وتداول هذا اللفظ على اللسان العربى ونمت وازدهرت وبرز الفلاسفة من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد وغيرهم . والفت الكتب التى فيها آراؤهم وسيرهم أطلق عليهم اسم فلاسفة الإسلام أو الفلاسفة الاسلاميين أو حكماء الاسلام.
لذلك يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابة القيم تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية وعندى أن هذه الفلسفة قد وضع لها أهلها اسما اصطلحوا عليه فلا يصح العدول عنه ولا تجوز المشاحة فيه - فانا نجد مثلا فى كتابى " الشفاء" و " النجاة" لابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨هـ -التعبير بالمتفلسفة الإسلامية ونجد فى كتاب الملل والنحل للشهرستانى استعماله كلمة " فلاسفة الإسلام فى مواضع متعددة ... من أجل ذلك كله نرى أن تسمى الفلسفة التى نحن بصددها كما سماها أهلها " فلسفة اسلامية " بمعنى أنها نشأت فى بلاد الاسلام وفى ظل دولته من غير نظر لدين أصحابها ولا لغتهم ، ولا نرى فى هذه التسمية موضع نقد يدعو للتفكير فى تبديلها " (١)
وهذا هو الدكتور ابراهيم مدكور يعلل هذه التسمية بأن الإسلام دين وحضارة وقد تأثرت به الفلسفة الإسلامية فيقول فأنا أميل لتسمية هذه الدراسات " فلسفة اسلامية " لاعتبار واحد وهو أن الإسلام ليس دينا فقط بل هو دين وحضارة وهذه الدراسات على تعدد مصادرها وتباين المشتغلين بها قد تأثرت ولا شك بالحضارة الإسلامية - فهى اسلامية فى مشاكلها والظروف التى مهدت لها ، واسلامية أيضا فى غاياتها وأهدافها إسلامية أخيرا بما جمعه الإسلام فى باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم "(٢)
كما يذهب الدكتور إلى أن الفلسفة الإسلامية قد امتازت بموضوعاتها وبحوثها بمسائلها ومعضلاتها وبما قدمت لهذه وتلك من حلول - فهى

---

(١) التمهيد صـ ١٩ ، ٢٠
(٢) الدكتور ابراهيم مدكور الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق جا١ صـ ٢٣

تعنى بمشكلة الواحد والمتعدد وتعالج الصلة بين الله ومخلوقاته التى كانت مثار جدل طويل بين المتكلمين وتحاول أن توفق بين الوحى والعقل بين العقيدة والحكمة بين الدين والفلسفة ، وأن تبين للناس أن الوحى لا يناقض العقل وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام الخصوم ، وأن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفيا كما تصبح الفلسفة دينا .. كما أن هذه الفلسفة لم تهمل المشكلات الفلسفية الكبرى فعرضت لنظرية الوجود عرضا موسعا وأدلت برأيها فى الزمان والمكان والمادة والحياة وبحثت نظرية المعرفة بحثا مستفيضا ففرقت بين النفس والعقل والفطرى والكتسب والصواب والخطأ والظن واليقين وفصلت القول فى نظرية الفضيلة والسعادة .. واستوعبت أيضا أقسام الفلسفة المألوفة من حكمة نظرية وعملية [1].

---

[1] المصدر السابق صـ ٢٤

مكانة الفلسفة كعلم فى الفكر الإسلامى

لقد اختلف مؤرخوا الفكر الفلسفى حول مكانة الفلسفة كعلم فى الفكر الإسلامى ذلك أن الفلسفة من العلوم التى تراوحت فيها أقوال العلماء والباحثين فى مكانتها فقد دار حولها جدل عميق واحتدم على ساحته النقاش وتناولتها عقول المسلمين وغير المسلمين ممن أرخوا للفلسفة الإسلامية .

ولن أسرد كل الاراء حول هذه المكانة بل سأكتفى بدليل واحد أو دليلين لبيان هذا النقاش يقول دى بور " ظلت الفلسفة العربية على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الاغريق ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشرباً لمعارف السابقين لا ابتكارا " وتكاد لا تستطيع أن تقول أن هناك فلسفة اسلامية بالمعنى الحقيقى لهذه العبارة "(١)

وهذا هو الدكتور عبد الرحمن بدوى يقول " الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية ولهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة بل ولم تستطيع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية وأن تنفذ الى لبابها وانما تعلقت بظواهرها ولم تكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة روح فلسفة بالمعنى الصحيح"(٢)

هذا نموذج لبعض من أرخ للفلسفة الإسلامية وهى نفسها أراء كثيرمن المستشرفين يقول الاستاذ " سانتلانا" إن العلوم الإسلامية منذ بدء نشأتها مؤسسة على علوم اليونان وأفكار اليونان بل وعلى أوهام اليونان(٣)

ويقول " شمويلدرز الألمانى " أنا لا نستطيع أن نتحدث عن فلسفة عربية كما نتحدث عن فلسفة يونانية والمانية ومهما ذكرنا هذه العبارة فاننا لا نريد شيئا غير الفلسفة اليونانية كما فهمها العرب.

---

(١) دى بور – تاريخ الفلسفة فى الإسلام صـ٣٤ ترجمة دكتور أبو ريدة
(٢) الدكتور عبد لرحمن بدوى – التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية – المقدمة
(٣) الدكتور عبد الحليم محمود – التفكير الفلسفى صـ٢٥٨

وهكذا نجد هذا التعصب البغيض حول مكانة الفلسفة كعلم فى الفكر الإسلامى بالاضافة إلى مزاعم أخرى كلها فاسدة ولهذا يقول الدكتور عبد الحليم محمود إن الله تعالى قد وفق رجالا منصفين من الغرب لرد هجمات التعصب والهوى الصادرة من بنى وطنهم من أمثلـه ذلـك الاستاذ : " كاردانوس" وهو فيلسوف رياضى ايطالى يقول : عن الكندى : إنه واحد من بين الاثنى عشر الممتـازين فى العالم ، ويقول الاستاذ " فلنت " عن ابن خلدون : إن افلاطون، وأرسطو وأوجستين : ليسو نظراء لابن خلدون وكل من عداهم غير جدير حتى بأن يذكر إلى جانبه (١)

ويقول الاستاذ " دوجا " هل يظن ظان : أن عقلا كعقل ابن سينا ، لم ينتج فى الفلسفة شيئا طريفا ، وأنه لم يكن إلا مقلدا لليونان ، وهل مذاهب المعتزلة والاشعرية ليست ثماراً بديعة أنتجها الجنس العربى .

وهذا إن دل على شئ فانما يدل على دور المسلمين واصـالتهم باعتبارهم حلقة وصل مستقلة يقول الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا ولئن نفذت إلى الثقافة الإسلامية تيارات مختلفة أجتمعت فيها وتفاعلت إلا أنها مع ذلك أنبتت نباتا طيبا لا هو باليونانى ولا هو بالفارسى ولا هو بالهندى ، إنه نبت عربى إسلامى له طابعة الخاص الذى لايقلل من شأنه أنه يسير فى تيار الفكر اليونـانى أو الفارسـى أو الهنـدى ، لأن الفلاسفة الإسلاميين يخالفون اليونان فى المفاهيم والأدلة والغاية ... ويقول وليس الخلاف من وجهة نظر الدين وحدة بل هو فى بعض المسائل الكبرى خلاف عقلى فلسفى من الطرازالاول " (٢)

وهكذا فرض الفلاسـفة الإسـلاميين أنفسـهم علـى تـاريخ الفكـر الفلسفى الانسانى ومكانته فىالفكر الإسلامى ، حتى انتهوا إلى نسق فلسـفى

(١)المصدر السابق صـ٢٧٤

(٢) الدكتور محمد عبد الرحيا من الفلسفة اليونانية الى الإسلامية صـ٣٥٢

فريد فى بابه يوفق بين مقالات متخالفة ولذلك كان تعريف ابن سينا للفلسفة هو أن الحكمة : استكمال النفس الأنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الأنسانية (١)

وابن سينا يبين لنا أداة الحكمة أو الوسيلة التى يتم بها تحصيل الحكمة فى تعريف آخر فيقول " الحكمة صناعة نظرية يستفيد منها الأنسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه وما الواجب عليه عمله مما ينبغى أن يكتسب فعله لتشرف بذلك النفس وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للوجود وتستعد للسعادة القصوى فى الآخرة وذلك بحسب الطاقة الأنسانية".

فهى إذن نظر ، وأداتها العقل

وموضوعها : عنده ما عليه الوجود كله .

وغاياتها : تحصيل الكمال بقدر الطاقة .

وابن رشد أيضا لم يخرج عن هذا المفهوم

فالفلسفة عنده : نظر عقلى وموضوعها الموجودات

وغاياتها : الوصول إلى معرفة الله ، ثم الوصول إلى معرفة القوانين التى تخضع لها الموجودات لتسخيرها

ويتعاقب الفلاسفة نرى أنهم لم يخرجوا عن هذه التحديدات بحيث يمكننا أن نستنتج أن الفلسفة .

تنقسم إلى لون نظرى غايته الحق وعملى غايته الخير ، ذلك أن الموجودات التى تبحث فيها الفلسفة هى كل الموجودات(٢).

---

(١) ابن سينا رسالة الطبيعيات.

(٢) الدكتور عبد المعطى بيومى - الفلسفة الإسلامية جـ١ صـ٣٥

نشأة الفلسفة الإسلامية

لقد نشأت الفلسفة الإسلامية نتيجة لظروف فكرية متعددة أخذت تنمو وتتطور ذلك إن الفكر البشرى رمز للحياة البشرية وهو علامة على خصوبة الحياة بل أنه العلامة الدالة على حيوية ، الحياة والفلسفة الاسلامية حلقة فى سلسلة الفكر الانسانى لها كيانها ومقوماتها وفيها الابتكار والاصالة مهد لهذا العقلية العربية المبدعة ذات المواهب الطبيعية ثم كان الإسلام نفسه فقد كانت طبيعة الإسلام أول العوامل الداعية الى التفلسف فى البيئة الإسلامية فهو يحتوى على ثلاث خصائص (١) :-

١- أنه نسخ الشرائع السابقة .

٢- أنه ختم الرسالات السماوية فأنهى الوصاية على العقل البشرى .

٣- أنه عام شامل لكل زمان ومكان

وعلى هذا فكان على الأنسان أن يعمل عقله فى ظل المبادئ الإسلامية السمحة لأنه وحده هو المطالب به أمام الله وهو وحده الذى يكفل له علاقة طيبة بالله والحياة .

والإسلام يجعل العقل مناط التكليف لأنه جوهر الانسان فإذا سقط العقل سقط التكليف - يقول الرسول ﷺ " رفع القلم عن ثلاث : عن النائم حتى يستيقظ والصغير حتى يكبر وعن الجنون حتى يعقل أو يفيق" (٢)

وقال صلى الله عليه وسلم " رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه (٣).

---

(١) الدكتور عبد المعطى بيومى - الفلسفة الإسلامية فى المشرق والمغرب جـ١ صـ٦٨، ٨٧

(٢) رواة الامام أحمد والأربعة إلا الترمذى وصححة الحكم وأخرجه ابن حبان.

(٣) رواة الامام الطبرانى وهو صحيح

كما يقول تعالى " وليس عليكم جناح فيما أخطأ تم به ولكن ما تعمدت قلوبكم" ([١])

ولهذا فقد أوجب الاسلام تحرير العقل من الخرافات والأوهام التى يمكن أن تؤثر على التفكير ، كما حث على التماس البرهان لكل حقيقة يتلقاها الانسان وكثيرا ما تتكررفى القرآن الكريم مطالبة الطوائف المخالفة للإسلام بالدليل العقلى أو البرهان " قل هل عندكم من علم فتخرجون لناالكما قال تعالى " ([٢])

" قل هاتوا برهانكم " ([٣])

ثم إن القرآن الكريم كتاب الإسلام وقد حاور الفكر العالمى حينئذ بمختلف الطوائف فقد احتوى على امكانية التفلسف ثم على الأصول العامة للتفلسف([٤])

إما احتواؤه على امكانية التفلسفة فإنا نرى القرآن الكريم عاما لكل الأمم والبيئات ، وشاملا لكل المبادئ الاساسية للحياة أما الأصول العامة للتفلسف فقد اشتمل القرآن الكريم على :

١- أصول الفلسفة الالهية.

٢- أصول الفلسفة الاخلاقية .

٣- أصول الفلسفة الطبيعية .([٥])

أما فيما يتعلق بالفلسفة الألهية فقد أوضح القرآن الكريم الفكرة الكاملة عن الله تعالى وأنه أحد صمد ، لا شريك له يقول تعالى " ليس كمثله شئ وهو السميع العليم " ([٦]) وقوله تعالى " ولله المثل الأعلى "([٧])

([١]) سورة الأحزاب الآية رقم ٥

([٢]) سورة الأنعام الآية رقم ١٤٨

([٣]) سورة الانبياء الآية رقم ٢٤

([٤]) الدكتور عبد المعطى بيومى - الفلسفة الإسلامية جـ١ صـ ٨٨

([٥]) المصدر السبق صـ ٨٩ جـ١

([٦]) سورة الشورى الآية رقم ١٤

([٧]) سورة النحل الآية رقم ٦٠

وقوله تعالى " قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد " ([1]) كما أوضح القرآن الكريم أن الله تعالى خالق هذا العالم يقول تعالى " وهو الذى خلق السموات والأرض " ([2]) ومع أنه خلق العالم فإنه سبحانه يتعهده بعنايته وحفظه ورعايته قال تعالى " ألم تر أن الله سخر لكم ما فى الأرض والفلك تجرى فى البحر بأمره ويمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه إن الله بالناس لرؤف رحيم " كما أوضح الفكرة عن الله تعالى وصفاته وعلاقته بالعالم أوضح علاقته بالانسان وأنها علاقة تقوم على رحمة الخالق وعدله يقول تعالى " من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلايجزى إلا مثلها وهم لا يظلمون" ([3])

وفيما يتعلق بالفلسفة الاخلاقية والأجتماعية فقد أشار القرآن الى التصور الكامل عن الانسان وعن ماهيته وخلقه وطبيعته وعلاقته بأخية الانسان وعلاقته بالمجتمع الذى يعيش فيه فقد بين القرآن الكريم قيمة الانسان وأنه اكرم مخلوقات الله يقول تعالى " ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا" ([4])

كما تقرر أيات القرآن الكريم فردية الانسان وجماعيته ، بمعنى أن فردية الانسان تصب فى مجتمع فالفرد فى القرآن مسئول أمام الله يقول تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى " ([5])

كما نجد القرآن الكريم زاخر بالكثير من المبادئ والوصايا التى تعتبر الانسان الفرد عضوا فى جماعة له حقوق وواجبات أجتماعية ولهذا

([1]) سورة الأخلاص
([2]) سورة هود الآية رقم ٧
([3]) سورة الأنعام الأية رقم ١٦٠
([4]) سورة الاسراء الآية رقم ٧
([5]) سورة الاسراء الآية رقم ١٥

فقد أقر القرآن الكريم أصلح النظم لحياة الانسان الفرد الذى - يعتبر مسئول عن مجتمعه بقدر ما هو مسئول عن نفسه وهذه المسئولية متكاملة كما تتضح فى القرآن الكريم والرباط بين الانسان والانسان هو رباط الحب ومقياس التفوق هو التقوى قال تعالى " إن اكرمكم عند الله أتقاكم " (١) وقال " وتعاونوا على البر و التقوى " (٢) وقال " والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض " (٣)

الى غير ذلك من الأسس الأخلاقية والاجتماعية التى يضيق المقام هنا بذكرها وفيما يتعلق بأصول الفلسفة الطبيعية فقد أرشدنا القرآن الكريم الى ضرورة البحث فى الكون بما فيه من سماء وأرض وجبال ونجوم ودواب فى آيات كونية كثيرة ترشد إلى الملاحظة والوصول الى القوانين التىيسخر الله بها هذه الكائنات للانسان وأشار القرآن الكريم الى كثير من أصول هذه القوانين يقول تعالى ' الله الذى خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجرى فى البحر بأمره وسخر لكم الأنهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخرلكم الليل والنهار(٤) وقوله تعالى " هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا " (٥) الى غير ذلك من الأيات التى تدفع العقل ليبحث دائما عن العلة أو المصلحة فى كل حكم يستقيه من كتاب الله تعالى وسنه رسوله ﷺ هكذا كان الإسلام فى طبيعته وكتابه وسنته أول العوامل التى دفعت المسلمين الى أعمال العقل والتفلسف(٦)

---

(١) سورة الحجرات الاية رقم ١٣
(٢) سورة المائدة الآية رقم ٢
(٣) سورة التوبة الاية رقم ٧١
(٤) سورة ابراهيم الاية رقم ٣٢، ٣٣
(٥) سورة البقرة الاية رقم ٢٩
(٦) الدكتور عبد المعطى بيومى - الفلسفة الإسلامية جـ١ صـ٩٣

مظاهر اللقاء بين الفكر الإسلامي والفكر الفلسفي

لم تكن الترجمة هى أول بداية معرفة المسلمين والعرب بالفلسفة بل سبقتها دوافع ذاتية من البيئة الإسلامية – وهذه الدوافع تتمثل فى طبيعة الإسلام نفسه ، وقد رأينا مدى حث القرآن الكريم على التأمل والتفكير والتدبر والاستبصار . وفى كتاب الله تعالى آيات كثيرة تدعو الانسان دعوة صريحة لاعمال العقل فيما خلق للوصول من خلال ذلك إلى معرفة الخالق ومتى تحققت هذه المعرفة أصبح الانسان عارفا بأوامره فيتبعها وعالما بنواهية فيجتنبها.

ولهذا يرى الاما م محمد عبده رحمة الله تعالى أن من رحمة الله تعالى أن جعل فى الدين مجالا لبحث العقل بما أودع فيه من المتشابه – فهو يبحث أولا فى تمييز المتشابة من غيره وذلك يستلزم البحث فى الأدلة الكونية والبراهين العقلية وطرق الخطاب ووجوة الدلالة ليصل الى فهمة ويهتدى الى تأويله([١])

كما يرى الامام محمد عبده أن الحكمة فى قوله تعالى " يؤتى الحكمة من يشاء" ([٢]) اعطاؤها آلتها – العقل كاملة مع توفيقه لحسن استعمال هذه الالة فى تحصيل العلوم الصحيحة فالعقل هو الميزان الذى توزن به الخواطر والمدركات ويميز به بين أنواع التصورات والتصديقات([٣]) كما يرى أن آلة الحكمة هى العقل السليم المستقل بالحكم فى مسائل العلم فهو لا يحكم إلا بالدليل فمتى حكم حزم فأمضى وأبرم فكل حكيم عليم عامل مصدر للخير الكثير([٤]).

([١]) الشيخ رشيد رضا – تفسير المنار جـ٣ صـ ١٧٠ طبعة المنار الطبعة الرابعة سنه ١٣٧٣هـ – ١٩٥٤م

([٢]) سورة البقرة الآية رقم ٢٦٩

([٣]) تفسير المنار جـ٣ صـ ٧٧

([٤]) المصدر السابق نفس المكان

ويرى العقاد أن فريضة التفكير فى القرآن تشمل العقل الانسانى بكل ما احتواه من هذه الوظائف بجميع خصائصها ومدلولاتها- فهو يخاطب العقل الوازع والعقل المدرك والعقل الحكيم والعقل الرشيد ولا يذكر العقل عرضا مقتضبا بل يذكرة مقصودا مفصلا (١) - ويرى بعض المفكرين أن مولد الإسلام هو مولد العقل الاستدلالى(٢)

ويقول الامام الغزالى فى منقذة من الضلال - وعلى الجملة - الانبياء - أطباء أمراض القلوب - وانما فائدة العقل وتصرفه أن عرفنا ذلك ويشهد للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن درك ما يدرك بعين النبوة وأخذ بأيدينا وسلمنا اليها تسليم العميان الى القائدين وتسليم المرضى المتحيرين الى الأطباء المشفقين والى هنا مجرى العقل ومخطاه وهو معزول عما بعد ذلك إلا عن تفهم ما يلقيه الطبيب اليه (٣)

فالامام الغزالى فى تعريفه للعقل وتصويرة له كما سبق متأثر باستاذه المحاسبى من ناحية التصوف حيث اعتبر العقل غريزة يتهيا بها ادراك العلوم النظرية وكأنه نور يقذف من القلب - ومن ناحية ثانية تأثر بالاتجاهات الفلسفية حيث رأى أن العلوم الكلية الضرورية من خواص العقل(٤) - وبه يعرف جواز الجائزات واستحالة المستحيلات - ثم يقول فشرق العقل مدرك بالضرورة وانما القصد أن نوردما وردت به الاخبار و الآيات فى شرفه - وقد سماه الله نورا فى قوله تعالى " الله نور السموات والأرض مثل نورة كمشكاة فيها مصباح " (٥) وسمى العلم المستفاد منه روحا ووحيا (٦)

---

(١) الاستاذ عباس العقاد - التفكير فريضة اسلامية صـ٨ دار العلم الطبعة الأولى
(٢) محمد اقبال تجديد الفكر الدينى صـ١٤٤
(٣) الامام الغزالى المنقذ من الضلال صـ١٥٢ تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود
(٤) الامام الغزالى - احياء علوم الدين جـ٣ صـ٧
(٥) سورة النور الآية رقم ٣٥
(٦) الامام الغزالى - احياء علوم الدين جـ١ صـ ٨٨

قال تعالى " وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا " ([1]) وقوله تعالى " أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس" ([2])

من هنا نلاحظ أن الامام الغزالى يعتبر العقل موطن التكليف ومناط المسئولية عندما يستند اليه معرفة عواقب الأمور والأقدام على الشهوة أو الاحجام عنها من هنا نلاحظ مكانة العقل فى الاسلام - نظر فوجد من فوقه سماء مفتوحة تسمح لقامته بالامتداد ووجه نظره الى آفاق هذه السماء المفتوحة على تعدد جهاتها واختلاف مناحيها - ولما كانت تفاصيل هذه الآفاق العقلية ترتد فى النهاية الى أسئلة محددة لم ؟ وكيف ؟ ومتى ؟ - كان هناك ملتقاة مع الفلسفة التى ظلت - ولا تزال تردد هذه الاسئلة فى محاولتها للوصول الى اصل الوجود وحقائق الاشياء ([3])

ولكن ليس معنى ذلك أن العقل الانسانى فى الاسلام وقف موقف الفلسفة فى عريها وتجردها من كل جواب أو متدثرا مثلها بأثواب مرقعة تكشف العورة وهى تخفى البصر - لقد التقى بها مستصحبا رداء الاسلام السابغ متقيا بجوابه حيث يكون الجوانب الصريح متطلعا الى معرفة جديدة حيث لا يكون ذلك أو متعرفا الى عدو ينبغى أن يعرف قبل أن يقف منه موقف النزال ومتسلحا ببعض أسلحته فى وقت يحتدم فيه الصراع ويعز المهرب ([4]) .

وهكذا كان الاسلام فى طبيعته وكتابه الكريم وسنة رسوله الامين محمد ﷺ وتشريعه أول الدوافع التى حثت المسلمين الى أعمال العقل والتفلسف ([5]) .

([1]) سورة الشور الآية رقم ٥٢
([2]) سورة الانعام الآية رقم ١٢٢
([3]) راجع كتابنا - جوانب من تاريخ الفلسفة صـ١١٦
([4]) الدكتور يحى هاشم - بحوث فى الفلسفة صـ ١٠٣
([5]) الدكتور عبد المعطى بيومى - الفلسفة الاسلامية فى المشرق والمغرب جـ١ صـ٩٣

أهم المؤثرات الاجنبية :

كذلك كان من أهم العوامل المؤثرات الأجنبية فى الفكر الإسلامى ونعنى بها ما يلى: اتصال المسلمين بغيرهم من أهل الأديان والملل الأخرى عن طريق الفتوحات خاصة بعد التوسع الذى حدث فى عهد الدولة العباسية مما أتاح للمسلمين الاطلاع على الأديان والمذاهب والثقافات المتنوعة التى كانت عند أهل الأمم - فقد وجدت المذاهب غير الاسلامية فى الشام كالنصرانية يقول الدكتور النشار كانت الاحاديث بين النصرانية والاسلام فى مبدأ الأمر أحاديث جدل فى لين ورقة ثم أخذت صورة أخرى من الشدة فى عهد الأمويين حين اصطدم يوحنا الدمشقى فى جدال عنيف مع المسلمين حول وحدة الله وطبيعة الكلمة - وقد اعتبر يوحنا الدمشقى الاسلام عقيدة فلسفية ولذلك بدأ يعد العدة لمواجهتها ويضع اصول الجدل مع هذه العقيدة ويبين للمسيحى طريق مناقشة العقائد الاسلامية - وقد عمل يوحنا الدمشقى طبيبا للآمويين وقد منح الحرية الفكرية لمناقشة المسلمين فى عقائدهم والدفاع عن المسيحية - ثم بلغ النقاش بعد ذلك ذروته من الشدة على يد يوحنا النيقوسى المصرى وقد رحل الى الحبشة - وبدأ يرسل رسائله إلى أقباط مصر يحاول فيها مناقشة العقائد الإسلامية والحيلوله دون اعتناقهم الإسلام ثم تتابع النقاش فى عهد العباسين ([1])

كما كان من المؤثرات الأجنبية فى الفكر الإسلامى تسلل جماعة من الحاقدين على الإسلام وبالذات من قبل اليهود يقول الدكتور النشار - بعد أن انتقل اليهود شمالا الى الشام - كما ذهب البعض منهم الى الكوفة - اعتنق البعض منهم الاسلام - وكان هؤلاء ينتمون إلى أفخاد عربية تهودت قبل الإسلام - وكان البعض منهم يهوديا خالصا - ودخل بعض أحبار الفريقين الإسلام وهم على ضغن وحقد عليه وتربص له ... وتكاد تجمع كتب الفرق الاسلامية على أن عبد الله بن سبأ - وهو أول من دعا الى فكرة القداسة التى نسبت الى الامام على رضى الله عنه كان يهوديا قبل أن يعتنق الإسلام ([2]).

([1]) الدكتور النشار - نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام جـ١ صـ٩٣

([2]) المصدر السابق جـ١ صـ ٦٨

كما كان أيضا من المؤثرات - أولئك الذين فتح الإسلام بلادهم وظلوا على أديانهم ومذاهبهم إلا أنهم أثاروا بعض المسائل المذهبية بتوجيه الاسئلة بغية النزاع الفكرى مع المسلمين بعد أن وضحت قوة الإسلام والمسلمين - فكانوا لابد من البيان أنهم أعجز من أن ينالوا منه شئ عن طريق حرب هؤلاء الماديين - الأمر الذى حركهم للدفاع عن الإسلام وعقيدته السليمة .

كما كان الاتصال عن طريق الاختلاط فى المجالس والمناقشات الشفوية وبين رجال الكنيسة المنبثة كنائسهم فى العالم الاسلامى - وقد حدث تبادل الاراء وتبادل الأسلحة ([1]).

وهكذا كان الحوار الفكرى الناتج عن احتكاك المسلمين بغيرهم من أهل المذاهب والأديان الأخرى سببا من أسباب ظهور الفلسفة الإسلامية .

**** انتشار المدارس الفلسفية**

كذلك كان من أهم المؤثرات الأجنبية التى أدت الى نشوء الفلسفة الإسلامية وانتشار المدار س فى انحاء الدولة الاسلامية يقول الدكتور النشار وبقيت المدرسة في انطاكية ١٣٠ سنه تقريبا ثم انتقلت إلى حران وكانت حران مدينة " الصائبة القدامى عباد الكواكب " مركزا هاما من مراكز الثقافة اليونانية - وكانت الدراسة فيها تشمل الفلك والرياضة والفلسفة - ويحدد المسعودى " فى التنبيه " انتقال المدرسة الى حران فيقول : إن ذلك كان فى خلافة المتوكل ويذكر صراحة أن الكتب انتقلت مع تلميذين من تلامذة مدرسة انطاكية - أحدهما صابئى والآخر نصرانى - وبقيت المدرسة فى حران أربعين عاما ثم انتقلت الى بغداد كما وجدت مدارس علمية وفلسفية فى الاسكندرية وانطاكية وحران لم يمسها المسلمون بسوء ، وجدت مدارس فلسفية وعلمية فى الرها ونصيبين والمدائن وجند يسابور - يشرف عليها أساتذة نسطوريون ، ومدارس فى انطاكية يشرف عليها اساتذة يعاقبة ، وقد عرف المسلمون فيما بعد أسماء رجال تلك المدارس السابقين على الإسلام وعرفوا كتبهم([2])

([1]) المصدر السابق جـ١ صـ١٠٨

([2]) المصدر السابق جـ١ صـ١٠٦

وعرف المسلمون هذه الكتب عن طريق الترجمة - ترجمة الفلسفة اليونانية التى كانت موجودة فى هذه المدارس إلى اللغة العربية - أتصل المسلمون أذن بالفلسفة اليونانية بفروعها المختلفة طبيعية والهية واخلاقية قبل الترجمة عن طريق هذه المدارس ولكن الترجمة زادتهم معرفة[١]

**** حركة الترجمة**

من الدعائم الهامة التى أدت إلى نشوء الفلسفة الإسلامية حركة المترجمين الذين غزوا العالم الإسلامى بثمار الفكر القديم ممثلا فى الفلسفة اليونانية واذا كان قد حدث فى خلال هذا النقل بعض الأخطاء العلمية والفنية واختلطت مذاهب بأخرى ونسبت مذاهب لغير أصحابها إلا أنه ربما لم يكن للمسلمين دخل فى مثل هذه الأخطاء وأيما كان الأمر فقد عرف مفكروا الإسلام الفلسفة اليونانية فى مراحلها المختلفة وتبينوا أن هناك فلسفة قديمة وفلاسفة قدامى أسموها بالطبيعين والماديين والسوفسطائيين وغيرهم - ولقد بدأت الترجمة كحركة منظمة على يد الأمير الأموى خالد بن يزيد ابن معاوية المتوفى سنة ٨٥هـ وكان يسمى حكيم ال مروان ، إذا استحضر بعض الفلاسفة وأمرهم بترجمة الكتب من اليونانية والسريانية إلى اللغة العربية اذ ترجمت له كتب الكمياء [٢] كما يقول أنه أمر بترجمة الاورجانون أى مجموعة كتب أرسطو المنطقية [٣]

وعلى أية حال فقد اذدهرت حركة الترجمة ونشطت على أيدى الخلفاء العباسيين وخاصة الثلاثة الأول - الخليفة ابو جعفر المنصور(١٣٦هـ-١٥٦هـ) والرشيد (١٩٣هـ - ٨٠٩م) والخليفة المأمون (٢١٨ هـ - ٨٣٨ مـ) وقام على أمر حركة الترجمة مترجمون متخصصون تمكنوا من اللغة العربية كما تمكنوا من اللغة التى نقلوا عنها كما كان منهم المتخصصون فى الثقافات الهامة كالطب والهندسة والفلسفة

---

(١) الدكتور عبد المعطى بيومى - الفلسفة الإسلامية فى المشرق والمغرب جـ١ صـ٩٧

(٢) ديبور تاريخ الفكر الفلسفى صـ٣٥

(٣) الدكتور النشار نشأة الفكر جـ١ صـ ١٠٩

وأمتدت ترجمتهم إلى أكثر من لغة فنقلوا عن العبرية والسريانية والفارسية والهندية ونقلوا أيضا عن اليونانية واللاتنية واعدوا لحفظ ما ترجموه مكانا خاص يسمى " بيت الحكمة " ([1])

واتجهت حركة الترجمة الإسلامية نحو الحكمة والفلسفة فاتصلت بالثقافة الهندية والفارسية ونقلت عن البرهمانية والسمنية ، وعن الزاردشتية والمزدكية والمانوية وعنيت عناية خاصة بالفلسفة اليونانية فعرفت عن الفلاسفة السابقين لسقراط .

والسقراطيين الكبار والصغار والسوفسطائين ، والرواقيين - والشكاك ورجال مدرسة الإسكندرية .. ولم يقنع المترجمون بمجرد النقل فقط بل اضافوا اليه شيئا من البحث والتأليف ووضعوا على الترجمات المقدمات والمداخل يعرفون فيها المادة التى تعرضوا اليها - كما لخصوا أهم قضاياهم وأنصب بعضها على الطب والكيمياء والفلك والفلسفة وهى بلاشك باكورات الكتابة العملية والفلسفة فى الإسلام ([2]) واتصل هؤلاء المترجمون بمن حولهم من المفكرين للتحاور والنقاش - ويعدون بحق المهاد الأول للفكر الفسلفى الإسلامى.وقضى الكندى ٢٥٢ هـ - ٨٦٦ م فيلسوف العرب الأول زمنا بينهم فى حركة الترجمة بل ربما عد من المترجمين.

وفى عهد الخليفة المنصور انتعشت حركة الترجمة - فقد أمر كاتبه - عبد الله بن المقفع - بترجمة الكتب المنطقية فترجم كتاب المقالات ، والتحاليل وايساغوجى لفرفريوس وظل الأمر هكذا حتى كان عصر الخليفة المأمون ١٩٨ - ٢٣٢ الذى سمى بالعصر الذهبى للترجمة ترجمت فيه الفلسفة الميتافيزقية والأخلاقية والنفسية([3]) لان هذا الخليفة كان محبا للعلم والحكمة متعطشا إلى المناظرة والمناقشة يقول الدميرى " كان المأمون نجم بن العباس فى العلم والحكمة وكان قد أخذ من العوم بقسط وضرب فيها

([1]) الدكتور ابراهيم مدكور الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق جـ٢ صـ ٧٧
([2]) المصدر السابق جـ٢ صـ ٧٨.
([3]) الدكتور محمد البهى الجانب الالهى من التفكير الإسلامى صـ ١٨٧

بسهم ، وهو الذى استخرج كتاب أقليدس وأمر بترجمته وتفصيله وعقد المجالس فى خلافته للمناظرة فى الأديان – والمقاولات ([1]).

وعلى هذا فقد خطيت الترجمة فى عصر المأمون بنشاط كبير لم تشهده عصور سابقة ولا لاحقة ، ويبدو أن السبب فى ذلك هو تكوينه الشخصى وحبه للحكمة والمناظرة وقد ذكر ابن النديم أن السبب الذى دعا المأمون إلى نقل فلسفة أرسطو هو أنه رأى فى المنام ، كأن رجلا أبيض اللون مشر باحمرة واسع الجبهة ، حسن الشمائل ، جالسا على سريرة ، قال له : المأمون : من انت قال : أنا أرسطو ، قال المأمون : فسررت به ، وقلت : أيها الحكيم ، أسالك قال : أسال . قلت : ما الحسن ؟ قال ما حسن عند العقل ، قلت : ثم ماذا ؟ قال ماحسن فى الشرع ، قلت ثم ماذا ؟ قال : ما حسن عند الجمهور قلت : ثم ماذا ؟ ، قال : ثم (لاتم) ! قلت ثم زدنى ، قال عليك بالتوحيد ! فكان هذا المنام من أوكد الاسباب فى اخراج الكتب وترجمتها"([2]).

وعلى هذا فقد أصبحت بغداد زمن المأمون موطنا علميا وفد اليه كثيرا من التراجمة من الفرس ، والهنود والمسيحين الذين كانوا على صلة وثيقة بالدراسات القديمة إلا أن مدرسة حنين ابن اسحق وابنه اسحق هى التى غذت اللغة العربية أحسن تغذية وأشرفت على الترجمة أتم اشراف فقد كان حنين وابنه يعرفان السريانية واليونانية ([3])

وبالرغم من ذلك فلم تسلم حركة الترجمة من الأخطاء التى تؤثر على مذاهب الرجال وفلسفتهم وسبب ذلك راجع أما الى تعمد الخطأ من قبل الفلاسفة الافلاطونية الحديثة أنفسهم ، وأما لان هولاء التراجمة قصدوا إلى ترويج مذاهب أرسطو وافلاطون فنسبوا اليهما بعض الكتب حتى يتلقاها العرب بالقبول ([4])

([1]) الدميرى حياة الحيوان جـ١ صـ٧٢ المطبعة العامرية الشرقية الطبعة الأولى صـ١٣٠٦ هـ

([2]) نقلا عن كتاب الجانب الألهى صـ ١٨٩ للدكتور محمد البهى.

([3]) الدكتور ابراهيم مدكور ويسف كريم دريس فى تاريخ الفلسفة صـ ٧٥

([4]) الدكتور عبد المعطى بيومى - الفلسفة الإسلامية جـ١ صـ ١٠٧

وعلى أية حال فقد كانت حركة الترجمة بكل مالها وما عليها كانت عاملا رئيسيا من عوامل نشأة الفلسفة الإسلامية اذا أنها أثارت كما يقول الدكتور عبد المعطى بيومى فى البيئة الإسلامية [١] عدة مواقف فكرية متعددة.

فمن مفكرى الإسلام من رفض الأفكار المترجمة خاصة الإلهية والأخلاقية على طول الخط ملتزما ازاءها بالموقف السلفى على أساس الموقف المأثوراذا كانت حقا فعندما ما هو احق منه واذا كانت باطلا فقد كفيناه.

ومن مفكرى الإسلام من استغل بعض هذه الأفكار خاصة الفلسفية والمنطقية فى الاستدلال على العقائد . كما أن من هؤلاء من توسع فى أخذ هذه الفلسفة واستخدام نظرياتها وقواعدها وهم المعتزله - كما أخذ منها بقدر فى حدود الاستدلال على العقائد وهم الاشاعرة.

هذا بالاضافة الى أن هناك من مفكرى الإسلام من أقبل على الفلسفات المترجمة باعتبارها نتاج العقل الانسانى - وقد وجدا فيها طرافة أغرتهم بالمزيد مما دفعهم الى التوفيق بينها وبين الإسلام وهؤلاء هم الفلاسفة .

وعلى هذا فالفلسفة الإسلامية هى مجهودات هؤلاء الفلاسفة الذين أقاموا فلسفتهم على أساس من نسيج الاسلام مع الاعجاب بتراث الأمم السابقة خاصة التراث اليونانى.

---

(١) الدكتورعبد المعطى بيومى - الفلسفة الإسلامية جـ١ ، صـ ١٠١ صـ١١٢

التوفيق بين الدين والفلسفة

إن قضية التوفيق بين الدين والفلسفة أحد المؤشرات الاساسية فى فكر الفلاسفة الإسلاميين الذين أخذوا على عاتقهم هذه القضية واعتبروها أساسية فى مناهجهم الفلسفية - واذا كان التوفيق بين : أفلاطون وارسطو بعد أساسا من الاسس التى قامت عليها الفلسفة الإسلامية - فإن اساسها الثانى هو التوفيق بينها وبين الدين - حاولت فى جد التوفيق بين النقل والعقل - حاول فلاسفة الاسلام دون استثناء وبذلوا جهودا ملحوظة وأدلوا بأراء لا تخلوا من جدة وطرافة - وكان لمجهودهم أثر فى انتشار الفلسفة ونفوذها إلى صميم الدراسات الإسلامية الأخرى.

والتوفيق تقريب بين جانبين وجمع بين طرفين - وفى الفلسفة نواح لاتتفق مع الدين - وفى بعض النصوص الدينية ما قد لا يتمشى مع وجهة النظر الفلسفية - لذلك عنى فلاسفة الإسلام بأن يصبغوا الفلسفة بصيغه دينيه وأن يكسوا بعض التعاليم الدينية بكساء فلسفى بصيغة يدور توفيقهم حول هذين البابين (١)

ولذلك فقد احتلت هذه القضية مكان الصدارة من فلسفتهم بل جعلها بعض المفكرين فى أوروبا مناط الابتكار الوحيد عند مفكرى الإسلام يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق" أصبح فى حكم المسلم أن للفلسفة الإسلامية كيانا خاصا يميزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسرية .. فإن فيها عناصر ليست يونانية من الاراء الهندية والفارسية .. الخ - ثم إن فيها ثمرات من عبقرية أهلها ظهرت فى تأليف نسق فلسفى قائم على أساس من مذهب أرسطو مع تلافى ما فى هذا المذهب من النقص باختيار أراء من مذاهب أخرى وبالتخريج والابتكار - وظهرت أيضا فى أبحاثهم فى الصلة بين الدين والفلسفة (٢).

---

(١) الدكتور ابراهيم بدوى مدكور - الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق جـ٢ صـ ١٥٩ دار المعارف بمصر طبعة ١٩٧٦م

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق تمهيد لتاريخ الفلسفة صـ٣٥

لا أحد ينكر أن فلاسفة الاسلام اقتبسوا من مناهج اليونان واستعاروا بعض طرقهم فى الاستدلال والاستنتاج - ولكنهم فى ذات الوقت حددوا موافقهم ازاءها - ذلك لأن الفكر الفلسفى أخذ وعطاء - فقد قرأ فلاسفة الاسلام فكر اليونان وقاموا بواجبهم فى تسديد واصلاح شأنه - واتخذوا منه منطلقا لفكر جديد وفلسفة جديدة - فأهم عمل قام به فلاسفة المسلمين وكان مناط ابتكارهم هو التوفيق بين الدين والفلسفة يقول المستشرق " جوتيه " إن الدين الإسلامى يخالف الفلسفة - ولذلك كان من واجب الفلاسفة التوفيق بين الفلسفة والدين -وهم لم يألوا جهداً فى هذه الناحية وقد أظهروا فيها خصالا منقطعة النظير من مهارة ونفاذ وبعد نظر(1)

وهذا أيضا " دوجا" يقول فى صيغة الاستفهام - فهل يظن ظان : أن عقلا كعقل ابن سينا لم ينتج فى الفلسفة شيئا طريفا وأنه لم يكن الا مقلدا لليونان ؟ ثم يرد على نفسه فى صيغة الاستفهام أيضا مستدلا على ابتكار العقلية العربية بمذاهب المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة فيقول وهل مذاهب المعتزلة والاشعرية ليست ثمارا بديعة أنتجها الجنس العربى(2)

ولهذا فقد قام فلاسفة الاسلام بالتوفيق بين الدين والفلسفة وكان الدافع لهؤلاء الفلاسفة هو ايمانهم بأن الفلسفة حق وأن الدين حق والحق لا يضاد الحق بل يؤيده ويعاضره يقول الامام الغزالى " أنه لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول " (3)

وضرب لنا الأمام الغزالى المثل على ذلك فيقول : مثال العقل البصر السليم عن الآفات والآذاء - ومثال القرآن : الشمس المنتشرة الضياء فأخلق بأن يكون طالب الاهتداد المستغنى إذا استغنى بأحدهما عن الآخر فى غمار الاغبياء - فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن مثاله

---

(1) المصدر السابق صـ ٢١
(2) المصدر السابق صـ ١٣
(3) الامام الغزالى - الاقتصاد فى الاعتقاد صـ ٢

المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان فلا فرق بينه وبين العميان فالعقل مع الشرع نور على نور والملاحظ بالعين لأحدهما على الخصوص متدل بحبل عزور(١)

ويقول الشيخ مصطفى عبدالرازق " والدين والحكمة عند هؤلاء الفلاسفة يفيض كلاهما عن واجب الوجود على عقول البشر بواسطة العقل الفعال إذ المعارف كلها صادرة عن واجب الوجود بواسطة العقل الفعال وحيا كانت تلك المعرفة أم غير وحى – فلا فرق بين الحكمة والدين من جهة غايتهما ولا من جهة مصدرهما وطريق وصولهما الى الانسان (٢)

ويبين ابن رشد فى كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال أن مقصودا الشريعة والحكمة هو تعلم العلم الحق والعمل الحق – أما العلم الحق فهو معرفة الله تعالى – ومعرفة السعادة والشقاوة فى الآخرة – أما العمل الحق فهو امتثال الاوامر واجتناب النواهى – ثم يقرر أن الشريعة والحكمة كليتهما حق والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له.

فالحكمة هى صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة – وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة (٣)

وكذلك الفارابى يرى أن الفرق بين الدين والفلسفة هو من جهة أن طرق الفلسفة يقينيه أما طريق الدين فاقناعى ومن جهة أخرى تعطى الفلسفة حقائق الاشياء كما هى ولا يعطى الدين إلا تمثيلا لها وتخييلا يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق وقد ذكر الفارابى ذلك فى مواضع مختلفة من كتبة منها قوله فى كتاب " تحصيل السعادة " – وتفهم الشئ على ضربين : أحدهما أن يعقل ذاته – والثانى أن يتخيل بمثاله الذى يحاكيه ، وايقاع التصديق يكون بأحد طريقين : أما بطريق البرهان اليقينى ، وأما بطريق

---

(١) المصدر السابق صـ٤
(٢) الشيخ مصطفى عبدالرازق - التمهيد صـ ٧٩.
(٣) ابن رشد فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال صـ٢٦ مع كتاب مناهج الأدلة فى عقائد أهل المة - المكتبة المحمودية التجاريه

الاقناع - ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت - فإن عقلت معانيها أنفسها ووقع التصديق بها عن البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة ، وأن علمت بأن تخيلت بمثالاتها التى تحاكيها وحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الأقناعية كان المشتمل على تلك المعلومات بتسمية القدماء ملة " (١)

ويرى ابن سينا أن بين الدين والفلسفة شيئا آخر هو أن وجهة الدين عملية أصالة ووجهة الفلسفة بالاصالة نظرية وهو يقول فى رسالة " الطبيعيات" مبدأ " الحكمة العملية " مستفاد من جهة الشريعة الالهية - وكمالات حدودها تتبين بها وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانية واستعمالها فى الجزئيات .. ومبادئ "الحكمة النظرية" مستفاد من أرباب الملة الالهية على سبيل التنبيه ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة (٢)

ويقول الشهرستانى عند تاريخه للفلسفة اليونانية - والانبياء عليهم السلام ايدوا بامدادات روحانية تقريرا للقسم العملى ولطرف ما من القسم العلمى والحكماء تعرضوا لامدادات عقلية للقسم العلمى ولطرف ما من القسم العملى - فغاية الحكيم هو أن يتجلى لعقلة كل الكون ويتشبه بالاله الحق تعالى وتقدس بغاية الامكان - وغاية النبى أن يتجلى له نظام الكون فيقدر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العالم وتنتظم مصالح العباد - وذلك لا يتأتى الا بترغيب وترهيب وتشكيل وتخييل - فكل ما ورد به أصحاب الشرائع والملل مقدر على ما ذكرناه عند الفلاسفة الا من أخذ علمه من مشكاة النبوة فإنه ربما بلغ الى حد التعظيم لهم وحسن الاعتقاد فى كمال درجتهم (٣)

ولهذا يرى بعض الباحثين أن الفلسفة الإسلامية ذات طابع خاص وشخصية مستقلة أخص خصائصها التوفيق والاختيار التوفيق بين النقل

---

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق - التمهيد صـ ٧٩
(٢) نقلا عن المصدر السابق صـ ٧٩
(٣) الشهرستانى - الملل والنحل جـ٢ صـ ١١٧- ١١٨

والعقل وتواخى بين الدين والفلسفة لذا يقول الدكتور مدكور بأن هناك فلسفة اسلامية امتازت بموضوعاتها وبحوثها وبمسائلها ومعضلاتها وبما قدمت لهذه وتلك من حلول - فهى تعنى بمشكلة الواحد والمتعدد وتعالج الصلة بين الله ومخلوقات التى كانت مثار جدل طويل بين المتكلمين وتحاول أن توفق بين الوحى والعقل بين العقيدة والحكمة وبين الدين والفلسفة وأن تبين للناس أن الوحى لا ينافض العقل وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس ، وثبتت أمام الخصوم وأن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفيا كما تصبح الفلسفة دينية - فالفلسفة الإسلامية وليدة البيئة التى نشأت فيها والظروف التى أحاطت بها [١]

هذه اشارة خفيفة الى رأى الفلاسفة فى قضية التوفيق بين الدين والفلسفة رأينا من خلالها كيف كان الفلاسفة يبذلون جهودهم للتوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الحكمة والشريعة إلا أن موقف الأمام الغزالى مختلف عن ذلك فقد كفر الفلاسفة فى ثلاث مسائل وهى قولهم بقدم العالم وعدم علم الله بالجزيئات وأنكارهم بعث وحشر الأجسام [٢]

هذا بالأضافة إلى رأى ابن الصلاح ، فقد حرم فى فتاويه مطالعة كتب ابن سينا أو الأعتقاد بأنه من العلماء فيقول " أن من فعل ذلك فقد غرر بدينه وتعرض للفتنةٌ العظمى ، فلم يكن ابن سينا من العلماء بل كان شيطانا من شياطين الأنس [٣]

إذ كان هذا أنكار لجهود المشتغلين بالفلسفة وخصوصا محاولتهم التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الحكمة والشريعة ، فان هذا فيه تعسف الا إذ كان قائم على اساس البعد كلية عن فلسفة اليونان بكل ما تحويه من عناصر يهودية أو وثنية أو عنصرية ، والأتجاه كلية الى القرآن الكريم لنلتمس فيه قضايا الأسلام وأحكامه ونظرته إلى الوجود والمعرفة الأساسية للفكر الأسلامى لكى تستطيع تقييم الأعمال الفكرية ووزنها بميزان الشريعة الإسلامية فما وافقتها هو الصحيح وما خالفها فهو الذى ينبغى كشفه والتنبيه عليه .

---

[١] الدكتور ابراهيم مدكور الفلسفة الاسلامية جـ١ صـ ٢٤
[٢] الأمام الغزالى تهافت الفلاسفة صـ ٣٠٧ ، ٣٠٨
[٣] ابن الصلاح الفتاوى صـ ٣٤

محاذير التوفيق بين الدين والفلسفة

إلا أن هناك محاذير لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة (1) ولذلك يقول أستاذنا الدكتور محمد ابراهيم الفيومي إن اقامة وحدة بين الدين والفلسفة محاولة صعبة وعسيرة فمن حيث:

مصدرهما : مصدر الدين : الوحى ، ومصدر الفلسفة : العقل ، إذا قلنا من وجهة النظر النظرية وآمنا بقضيه التسوية فمعنى ذلك أننا نساوى بين العقل والوحى أننا نساوى بين قضايا يقينة وقضايا جدليه وتصبح خصائص الوحى هى خصائص العقل وخصائص العقل هى خصائص الوحى وتلك نتائج تنفر منها الفلسفة ولا يرضى عنها الدين إذا القضية من حيث المصدر غير قابله للمساواة فلو وافق الفيلسوف على أنه سوف يأخذ مواصفات الوحى ستلغى الفلسفة ولو وافق النبى على أن يأخذ مواصفات الفيلسوف سيلغى الدين أى سوف يجد فى النهاية أننا بين دين فقط أو فلسفة فقط.

أما من حيث العقل : نلاحظ أن جميع الأنبياء يعطون للعقل قيمته بيدأنهم يجعلونه فى منزلة تاليه للوحى.

أما الفلاسفة فإنهم على النقيض من ذلك فغالبيتهم تؤمن بالعقل بالدرجة الأولى حتى فلاسفة المدرسة الفلسفية فى الفكر الإسلامى ومعارف الوحى لا قيمة له فينكرها أى بعض الفلاسفة يثبت الوحى وبعضهم لايثبته - وهذا الموقف فى حد ذاته يمنع الشكل التوحيدى للقضية - فالفلسفة تحمل فى نفسها هذه الاراء المتناقضة فى الموضوع الواحد.

أما النبوة فهى منحة الهية لا يمنح اياها إلا من كان ذا عقل فريد أى أن النبى مفكر عاقل والنبى يعترف بالعقل غير أنه لا يعترف أنه مصدر الوحى اليه وليس الوحى وليد تفكيره . هذا فضلا عن قضايا الايمان التى يؤمن بها النبى .

---

(1) الدكتور محمد ابراهيم الفيومى - تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المشرق صـ ٢٨٢-٢٨٣ - دار التوفيق النموذجية لطباعة سنة ١٩٩١م دار الثقافة والنشر والتوزيع.

كمـا أن النبـى يعـترف بـأن النواميـس تجيئـه مـن قبـل الوحـى والفيلسوف لا يرى ذلك انما هو دائم البحث عنهـا وفيهـا وقد يوفق وقد لا يوفق .

والنبى يعترف ويعلن ذلك بأن منحة النبى والوحى ومعجزاته سبيلها اللـه ، إذ اللـه فـى عرف النبـى ذلـك قضيـة مسلمة وليست قابلـة للجـدال والنقاش فى نفسه ولا فى نفس قومه لانه يجادلهم لإثباتها اياهم.

والفيلسوف يرى أن قضاياه الفلسفية طريقها العقل والمنطق - وهو مرتبط بنتائج فكره - فقد يصل الى مرتبة الاعتراف بالله وقد لا يصل وإذا وصل الى مرتبة الاعتراف باللـه فانـه قد يعترف للنبـى بأنـه نبى وأن ثمـة وحى وراءه يقول الدكتور عبد الحليم محمود : ثم أن هذا الاتجاه خطر علـى الدين نفسه : انه انصـراف عن النـص الالهـى الـى العقـل ومـن جـانب آخر اقامة مصدر لمعرفة الغيب غير النبـوة وفـى ذلـك لاشـك صـرف للنـاس عن التأمل فى النص المقدس كمصدر لمعرفـة الالهيـات وفيـه كذلـك تقليـل مـن شأن النبوة([1]).

([1]) أبى حامد الغزالى- الذكرى المئوية - معرفة الغيب نقلا من كتاب الدكتور محمد الفيومى - تاريخ الفلسفة الاسلامية فى المشرق صـ ٢٨٣

أثر الفلسفة فى علم الكلام

منذ أن التقى الفكر الاسلامى بغيره من أتباع المذاهب والديانات الأخرى أثر الفتوحات الإسلامية وحركة الترجمة وغيرها من عوامل اللقاء ، وكان أتباع هذه الأديان وخاصة اليهودية والنصرانية قد تسلمت بالفلسفة اليونانية لهذا يرى البعض أن حاجة المتكلمين الى الفلسفة لوقوفهم أمام خصومهم يجادلونهم بمثل حججهم ، أضطرتهم الى أن يقرأ وا الفلسفة اليونانية وينتفعوا بالمنطق وباللاهوت اليونانيين([1])

ومهما يكن من أمر الخلاف فأن بعض الباحثين يقرر إن علم الكلام نشأ تلبيه لحاجة ملحة فى المجتمع الإسلامى نفسه ، فلقد كان المجتمع - حتى فيما قبل الإسلام يعج بطوائف من المشركين والدهريين وقد ذكر القرآن الكريم بعض شبهاتهم وتكفل بالرد عليها ، ثم ما لبث أن استقر الحال بالمسلمين وأخذت أطراف الحياة تلين لهم وتدفقت عليهم الثروات من كل جانب فمن طبيعة الأمور : اذن أن يتجهوا بعد ذلك للبحث الفكرى الخالص وأن يندفعوا فى هذا المضمار فى قوة وحماسة ملتهبتين ([2])

وأيا كان الأمر فقد تغلغلت النظرات أو الاراء الفلسفية منذ نشأة علم الكلام دليل ذلك قول جهم بن صفوان فيما ذهب اليه من اثبات علوم حادثه للبارى جل شأنه قال لا يجوز أن يعلم الشئ قبل خلقه لأنه لو علم ثم خلق ، أفيبقى علمه على ما كان أم لم يبق فإن بقى فهو جهل فإن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد ، وإن لم يبق فقد تغير والمتغير مخلوق ليس بقديم - كما ذهب الي أن العلم يحدث لا فى - محل لكى لا يؤدى القول بحدوثه

([1]) أحمد أمين ضحى الإسلام جـ٣ صـ ٨

([2]) الدكتور محمد عبد الفضيل القوصى جوانب من التراث الفلسفى فى الاسلام صـ٤٥ دار الطباعة المحمدية الطبعة الاولى ١٤٠٥هـ ١٩٨٤

فى محل الى نفى العلم عنه تعالى ، إذا كان هذا المحل غير ذاته أو الى التغيير فى ذاته تعالى إذا كان هذا المحل ذاته ([1])

ويعلق أحد الباحثين على هذا النص قائلا إن النظرة الفلسفية تظهر فى هذا النص أمور فى الاستدلال المنظم وفى نفى التغير عن الذات الالهية، وفى اثبات صفة لا فى محل بل نجد فى هذا الدليل ما استند اليه فريق من الفلاسفة فى نفى العلم بالجزيئات عن الله تعالى ([2])

كذلك فى موضوع الصفات يقول الشهرستانى فى أبى الهذيل وانما اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لاكثرة فيها بوجه ،وانما الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته بل هى ذاته وترجع الى السلوب أو اللوازم ([3])

ومذهبه فى اثبات الجزأ الذى لا يتجزأ يضرب .. كما تضرب النظرية كلها بجذور ها فى الفلسفة اليونانية ، يقول د.س بيتبس ! واستقلال مذهب الاسلاميين عن التأثر بغيره - فى مسألة الجوهر الفرد أمر بعيد الاحتمال ، وهو يعود الى مذهب ديمقريطس الذى عرفة المسلمون على وجهة الصحيح ([4])

وابراهيم بن سيار النظام الذى طالع كثيرا من كتب الفلاسفة فى نفى الجزأ الذى لا يتجزأ وأحدث القول بالطفرة ([5])

وأقوى ما كان تأثير الفلسفة معمر بن عباد السلمى الذى قال كما يقول الشهرستانى بالتولد وأنه أخذ هذا القول من الفلاسفة ([6]).

([1]) الشهرستانى - الملل والنحل جـ١ صـ٨٧
([2]) الدكتور يحيى هاشم بحوث فى الفلسفة صـ ١١٥
([3]) الشهرستانى- الملل والنحل جـ١ صـ ٥٠
([4]) انظر الدكتور يحيى هاشم فرغل - بحوث فى الفلسفة صـ ١١٨ والدكتور النشار نشأة الفكر جـ١ صـ ١٦٢
([5]) الشهرستانى- الملل والنحل جـ١ صـ ٥٥
([6]) المصدر السابق جـ١ صـ٦٧

وهكذا كان تأثر المعتزلة منذ نشأتهم بالفلسفة قويا يقول الخياط " الكلام فى فناء الاشياء وبقائها والقول فى المعانى والكلام فى التولد والكلام فى احالة القدرة على الظلم والكلام فى المجانسة والمداخله والكلام فى الانسان والمعارف – وهذا كما يقول الخياط أبواب من غامض الكلام ولطيفة ، كان فيها المتكلمون عالة على المعتزلة ولا أظن المعتزلة إلا أنهم كانوا فيها تلاميذ للفلسفة ([1])

وهكذا كان تأثر المعتزلة بالفلسفة قويا خصوصا المنهج العقلى الذى سلكه المعتزلة فى الاستدلال على العقائد فى مقابل أهل السنة الذى كانوا يعتمدون على النقل ظل الأمر هكذا حتى جاء الامام الأشعرى واستخدم المنهج العقلى يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق كان أهل السنة من قبل الأشعرى لايعتمدون إلا على النقل فى أمور الاعتقاد على حين أخذت الفلسفة توجه أهل الفرق الى الاعتماد على العقل فلما أخذ الأشعرى فى مناضلة المبتدعة حفاظا للسنه ، جاء أنصار مذهبه من بعده يثبتون عقائدهم بالعقل تدعيما لها ومنعا لاثارة الشبه حولها وضعوا المقدمات العقلية التى تتوقف عليه الأدلة والانظار مثل اثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض ، وأنه لا يبقى زمانين ، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعلوا هذه القواعد تبعا للعقائد فى وجوب الايمان بها ، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول وهذه الطريقة هى المسماه بطريقة المتقدمين ، ورأسها القاضى أبو بكر الباقلانى المتوفى ٤٠٣ هـ وامام الحرمين ٤٧٨ هـ من بعده ، ولم يكن المنطق يومئذ منتشرا فى المله لاعتباره جزءا من أجزاء الفلسفة يجرى حكمها عليه ويتحرج منه كما يتحرج منها ،

ثم مارس اتباع مذهب الأشعرى المنطق وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية وراعوا فى استدلالاتهم ومناظراتهم قواعده وقرروا أن بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول الذى يمكن أن يثبت بدليل آخر فصارت هذه الطريقة مباينة للطريقة الأولى ، وسميت طريقة المتأخرين وأول من كتب

([1]) نقلا عن كتاب الدكتور يحيى هاشم بحوث فى الفلسفة صـ ١١٨.

فى الكلام على هذا المنحى الغزالى ونبعة فخر الدين الرازى ويعد ذلك توغل المتكلمون فى مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع فى العلمين فحسبوه واحدا ، واختلطت مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر كما فعل البيضاوى المتوفى ٦٩١ هـ فى " الطوالع " ، وعضو الدين الايجي المتوفى ٧٥٠هـ فى كتاب " المواقف (١)
وظل الحال هكذا حتى إذا كانت النهضة الفكرية الحديثة التى قادها السيد جمال الدين الأفغانى والامام محمد عبده فظهر اتجاه جديد فى علم الكلام والفلسفة يتمثل هذا الاتجاه فى تناول علم الكلام بطريقة مناسبة لروح العصر الحديث فخالفت الطريقة الجديدة القديمة وهذا مثل ما فعل السيد جمال الدين الأفغانى فى كتابه " الرد على الدهريين " فقد رد فى هذا الكتاب على الماديين مبينا أثر الدين فى المجتمعات الأنسانية وأثر المادية فيها ، كما أوضح ضرورة الدين عامة وضرورة الاسلام على وجه الخصوص ، ولعل الذى يمثل هذا الاتجاه الآن وحيد الدين خان فى أشهر كتبه الكلامية الحديثة "الاسلام يتحدى"

أو تناول علم الكلام مجردا من الخلافات بين المتكلمين ومن النظريات الفلسفية التى خلطت بها فى القرن السادس والسابع والثامن (٢) وذلك كما الامام محمد عبده فى رسالة التوحيد ، فقد أخذ ما اتفق عليه الجميع ووقف بينهم فيما اختلفوا فيه يقول فى رسالة التوحيد بقيت علينا جولة نظر فى تلك المقالات الحمقى التى اختبط فيه القوم اختباط اخوة - تفرقت بهم الطرق فى السير الى مقصد واحد ، حتى إذا التقو فى غسق الليل صاح كل فريق بالآخر صيحة المستخبر ، فظن كل آن الآخر عدو يريد مقارعته على ما بيدة فاستحر بينهم القتال ولا زالوا ينجالدون حتى تساقط جلهم دون المطلب، ولما أسفر الصبح ، وتعارفت الوجوه رجع الرشد الى

---

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق تمهيد لتاريخ الفلسفة صـ ٢٩٣ - ٢٩٤
(٢) الدكتور عبد المعطى بيومى - الفلسفة الاسلامية فى المشرق والمغرب جـ١صـ ٥٥

من بقى وهم الناجون ، ولو تعارفوا من قبل لتعاونوا جميعا على بلوغ ما أملوا ، ولوافتهم الغاية اخوانا بنور الحق مهتدين ......

فلتأخذ ما اتفقوا عليه ولترَد الى حقيقة واحدة ما اختلفوا فيه (١)

على كل فقد رأى بعض الباحثين أن المتكلمين كانوا عاملا من أكبر عوامل المزج بين الثقافات المختلفة ، فقد كانوا بطبيعة موقفهم - كمدافعين عن الدين - مضطرين الى الاطلاع على الأديان الآخرى ، ولما كانت هذه الأديان قد تسلحت بالفلسفة والمنطق اليونانيين ، فلا مناص من أن يصطنع المتكلمون نفس الأسلحة ، فكأن المتكلمين حلقة الوصل بين من أتى قبلهم من المسلمين الذين وقفوا عند النصوص لا يتعدونها وبين من أتى بعدهم من الفلاسفة كالفارابى وابن سينا وابن رشد (٢)

الا أن الامام الغزالى عندما تحدث عن طلاب المعرفة وعلومهم فى علوم زمنة أراد أن يفرق بين الكلام والمتكلمين والفلسفة والفلاسفة فجعل كل طائفة من الطائفتين مستقلة عن الأخرى فقال ولما شفانى الله تعالى من هذا المرض (٣) بفضله وسعة جودة انحصرت أصناف الطالبين عندى فى أربع فرق :

١- **المتكلمون** : وهم يدعون أنهم أهل الرأى والنظر .
٢- **الباطنية** : وهم يزعمون أنهم : أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الامام المعصوم.
٣- **الفلاسفة** : وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان .
٤- **الفلاسفة** : وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان .
٥- الصوفيةوهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة .

الى أن قال فابتدرت لسلوك هذه الطرق واستقصاء ما عند هذه الفرق مبتدئا بعلم الكلام ، ومثنيا بطريق الفلسفة.......... ثم سار الامام

---

(١) الامام محمد عبده رسالة التوحيد صـ ٤٣
(٢) انظر الدكتور محمد عبد الفضيل القوسى - جوانب من التراث الفلسفى فى الإسلام صـ ٣٢ وضحى الاسلام لأحمد أمين جـ١ صـ ٣٨٠
(٣) يقصد : الشك

الغزالى فى موقفه النقدى الى أن قال أيضا فأنشأ اللله تعالى طائفة من المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، بكشف عن تلبيسات أهل المحدثة على خلاف السنة المأثورة فمنه نشأ علم الكلام وأهله ([1])

وقد أراد الامام الغزالى أن يبين الخلاف بين الفلاسفة وبين غيرهم من الفرق وقد حصره فى ثلاثة أقسام :

١- قسم يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد كتسميتهم الصانع تعالى جوهرا مع تفسيرهم الجوهر بأنه القائم بنفسه الذى لا يحتاج الى مقوم يقومه ويرى الامام الغزالى أن الخلاف فى هذا القسم راجع الى اللفظ الذى لا مشاحه فيه .

٢- مالا يصدم مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين وليس من ضرورة تصديق الانبياء والرسل صلوات الله عليهم أجمعين كالاراء الهندسية والفلكية وهذا النوع لايخوص الامام الغزالى فى ابطاله .

٣- ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين كالقول فى حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الاجساد والابدان فهذا النوع ونظائره هو الذى ينبغى أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ماعداه([2])

فالغزالى بعد أن كفر الفلاسفة فى المسائل الثلاث السابقة رأى أن الخلاف فيما عدا هذه المسائل مجرد خلاف بيننا وبينهم كالخلاف بين الفرق الاسلامية الآخرى حتى أنه أشار الى أن المتكلمين فرقة واحدة أمام الفلاسفة قال فى منهجة فى الرد على الفلاسفة فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بالزامات مختلفة ، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقعية ولا أنتهض ذابا عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق البا واحد عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين فلنتظاهرعليهم فعند الشدائد تذهب الاحقاد([3]) وهذا ما يجرنا الى أن تشير الى الفرق بين منهج المتكلمين والفلاسفة .

([1]) الامام الغزالى المنقذ من الضلال صـ ٩٣ - ٩٧

([2]) الامام الغزالى - تهافت الفلاسفة صـ٧٩ - ٨٠ - ٨١ لحقيق الدكتور سليمان دنيا - الطبعة الخامسة دار المعارف بمصر ١٩٧٢م

([3]) المصدر السابق صـ٨٣

الفرق بين منهج المتكلمين والفلاسفه

إذا كان علم الكلام وليد ظروف اسلامية فموضوعه كما يقول ابن خلدون انما هو العقائد الايمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك والشبة من تلك العقائد ([1]).

أما الفلسفة فقد ولدتها ظروف اسلامية وغير اسلامية إذ أن حركة الترجمة بما أوجدته من تنوع في الثقافات واحتكاك المسلمين بغيرهم عن طريق المحادثات الشفوية كان لها أثر كما سبق.

كذلك فإن الفلسفة غير مرتبطة بموضوع معين فهى بحث عقلى حر يقول ابن خلدون إن نظر الفيلسوف فى الالهيات إنما هو نظر فى الوجود المطلق ومايقتضيه لذاته ، ونظر المتكلم فى الوجود من حيث أنه يدل على الموجد([2]).

من هنا نستطيع أن نقول بأن العقل الاسلامى هو الذى اصطنع المناهج العقلية فى الدفاع عن العقيدة الاسلامية انما كان مبدعاً لكن الذى نستطيع أن نسلم به كما يقول بعض الباحثين ([3]). أن يكون أن علم الكلام فلسفه أو يمثل الفلسفة الاسلامية ، لأن هذا العلم رغم منهجه العقلى ليس تفكيراً عقلياً حراً بل هو تفكير عقلى مرتبط بموضوع معين هو : العقائد الايمانية ، ومرتبط بهدف معين هو الدفاع عن هذه العقائد بالأدله العقلية ، أما الفلسفة فهى بحث عقلى حر غير مرتبط بموضوع معين بل موضوعه جميع الموجودات، وغير مرتبط بهدف غير الوصول إلى الحقيقه فى حد ذاتها وحتى فى الفلسفة الالهية فإن نظر الفيلسوف غير نظر المتكلم.

من هذا يتضح لنا أن منهج علم الكلام شئ ومنهج الفلسفة الاسلامية شئ أخر فمنهج علم الكلام هو استدلال على العقائد الاسلامية.

أما منهج الفلسفة فهو بحث عقلى حر يشمل جميع الموجودات فهما وإن كان يشتركان فى شئ هو التفكير العقلى.

([1]) ابن خلدون المقدمه صـ٤٦٦.
([2]) المصدر السابق نفس المكان.
([3]) الدكتور عبدالمعطى بيومى · الفلسفه الاسلامية فى المشرق والمغرب جـ١ صـ ٤٧-٤٨.

السمات العامة للفلسفة الاسلامية

لقد كان اهتمام الفلاسفة الاسلاميين بالفلسفة اهتماما بالغا فاعتنوا بها واحتفوا بقيمها نظر لدورها العظيم فى حياة المجتمع ودفع الانسان للتحلى بالقيم الفاضلة والوصول الى الحقائق والحرص على الممتلكات العقلية ، والفلسفة الاسلامية حلقة فى سلسلة الفكر الانسانى أخذت عما سبقتها وغذت ما جاء بعدها . وهذا الفكر اقتحم ميادين متعددة وساهم فى قيام الحضارة الاسلامية ، واستوعب بيئة المجتمع الذى نشأ فيه معبرا عن أمال وآلام هذا المجتمع ذلك أن الفلسفة آهلة للسمو بالحياة فى هذا الوجود والفيلسوف هو ابن الأرض ، فإنه يسعى جاهدا فى سبيل العمل على التطور فى مجرى التاريخ البشرى وعلى صوغ الانماط التى ينبغى اتباعها فى المستقبل سواء أكان ذلك فى ميدان الفكر أم فى مجال العمل ، لأن الفلسفة تمارس دورها فى صميم تاريخ الحضارة بوصفها أداة تغيير أو أضافة أو تعديل والفلسفة الاسلامية امتازت بموضوعاتها وبحوثها ، بمسائلها ومعضلاتها وبما قدمت لهذه وتلك من حلول ، فهى تغنى بمشكلة الواحدة والمتعدد ، وتعالج الصلة بين الله ومخلوقاته التى كانت مثار جدل طويل بين المتكلمين ، وتحاول أن توفق بين الوحى والعقل بين العقيدة والحكمة ، وبين الدين والفلسفة ، وأن تبين للناس أن الوحى لا يناقض العقل ، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام الخصوم ، وأن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفيا ، كما تصبح الفلسفة دينية ، فالفلسفة الاسلامية وليدة البيئة التى نشأت فيها والظروف التى أحاطت بها وهى كما يبدو فلسفة دينية روحية (١)

---

(١) الدكتور ابراهيم مدكور - الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق جـ١ صـ ٢٤

ولهذا فقد أمتازت الفلسفة الاسلامية بسمات وخصائص منها :

• التوفيق بين الدين والفلسفة

إن قضية التوفيق بين الدين والفلسفة أحد السمات العامة فى فكر الفلاسفة الاسلاميين الذين أخذوا على عاتقهم هذه القضية واعتبروها طابعا عاما فى مناهجهم الفلسفية ، وإذا كان التوفيق بين افلاطون وأرسطو يعد أساسا من الأسس التى قامت عليها الفلسفة الاسلامية ، فإن اساسها الثانى هو التوفيق بينها وبين الدين ، حاول الفلاسفة الاسلاميين فى عناية التوفيق بين النقل والعقل وبين الحكمة والدين ، حاول فلاسفة الاسلام دون استثناء وبذلوا جهودا ملحوظة وأدلوا بآراء لا تخلو من جدة وطراقة وكان لمجهودهم أثر فى انتشار الفلسفة ونفوذها الى صميم الدراسات الاسلامية الأخرى .

والتوفيق تقريب بين جانبين وجمع بين طرفين – وفى الفلسفة نواح لاتتفق مع الدين ، وفى بعض النصوص الدينية ما قد لا يتمشى مع وجهه النظر الفلسفة لذلك فقد عنى فلاسفة الاسلام بأن يصبغوا الفلسفة بصبغة دينية وأن يكسوا بعض التعاليم الدينية بكساء فلسفى (١) وكما يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق تلاشى القول بأن الفلسفة العربية أو الاسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه أو كاد يتلاشى وأصبح فى حكم المسلم أن للفلسفة الإسلامية كيانا خاصا يميزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسرية ، فإن فيها عناصر معتمده من مذاهب يونانية غير مذهب أرسطو ، وفيها عناصر ليست يونانية من الآراء الهندية والفارسية ...الخ ، ثم إن فيها ثمرات من عبقرية أهلها ظهرت فى تأليف نسق فلسفى قائم على أساس من مذهب أرسطو مع تلافى ما فى هذا المذهب من النقص باختيار أراء من مذاهب أخرى وبالتخريج والابتكار ، وظهرت فى ابحاثهم فى الصلة بين الدين والفلسفة (٢)

---

(١) المصدر السابق جـ٢ صـ ١٥٩

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق - التمهيد صـ٢٥

وهكذا نجد أن التوفيق بين الدين والفلسفة من أهم الموضوعات التى ركز عليها الفلاسفة الاسلاميين ولم تنقطع محاولتهم فى هذا المجال ولعل كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال من أهم المحاولات وفى ذلك يقول ابن رشد " وينبغى أن تعلم أن مقصود الشرع انما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق ، والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هى عليه ، وبخاصة الشريعة منها ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروى ، والعمل الحق هو امتثال الأفعال التى تفيد السعادة وتجنب الأفعال التى تفيد الشقاء والمعرفة بهذه الأفعال هى التى تسمى العلم العملى(١)

ومما لا جدال فيه أن مشكلة العلاقة بين الوحى والعقل ، أو الدين والفلسفة أو النقل والعقل قد فرضت نفسها على الفكر وقد حاول الفلاسفة أن يظهروا توافق المصدرين مصدر الدين ومصدر العقل فى المعرفة والوصول الى الحقيقة إلا أن هناك محاذير لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة (٢)

- **فلسفة دينية وعقلية**

مما لا شك فيه أن فلاسفة الاسلام قد أبدعوا وشاركوا فى بناء صرح الفلسفة ، والصرح الفلسفى كنهر يستقبل روافده من هنا وهناك ولقد حملت روافدهم هذه عصارة فكرهم وبهذا الفكر حق وباطل وفيه غث وسمين وبه وضوح وغموض ومع ذلك فقد ظلت النزعة الدينية هى الخلفية العريضة التى قدموا فى ضوئها الفكر الفلسفى بنوعيه النظرى والعملى ولذلك يقول الدكتور مدكور " تقوم الفلسفة الاسلامية على أساس من الدين وتعول على الروح تعويلاكبيراً هى فلسفة دينية لأنها نشأت فى قلب الاسلام وتربى رجالها على تعاليمه وأشربوا بروحه وعاشوا فى جوه - وهى انما

(١) ابن رشد فصل المقال صـ ١٩

(٢) راجع صـ ٤٣-٤٤ من نفس هذا البحث

جاءت امتداداً لأبحاث ودراسات كلامية سابقة ومن الخطأ أن يظن أن الفكر الفلسفى الاسلامى لم يولد الا فى القرن الثالث للهجرة على أيدى الكندى فيلسوف العرب " ٨٦٥" بل سبقه فى مدرسة المعتزلة مفكرون آخرون ذوو مذاهب فلسفية مكتملة أمثال النظام وأبى الهذيل العلاف - والدراسات الكلامية فى صممتمها باب من أبواب الفلسفة والكندى نفسه يمكن أن يعد من بين جماعة المعتزلة - كثيرا ما حاول فلاسفة الاسلام بوجه عام شأن المفكرين الاسلاميين أن يدعموا آراءهم بأسانيد من الكتاب والسنة " [1]

ولذلك يقول الدكتور النشار عن الجاحظ " وحسبه أنه جعل من المذهب الكلامى فلسفة نظرية صدرت عن أصالة مطلقة وفكر مبدع " [2]

وبالرغم من هذا الطابع الدينى تعتد الفلسفة الاسلامية بالعقل اعتدادا كبيرا وتعول عليه التعويل كله فى تفسير مشكلة الاوهية والكون والانسان[3]

ولو ذهبنا الى آيات القرآن الكريم التى تدعوا الانسان الى التأمل والى التعقل والتفكير والتدبر والى النظر فى الكون والانسان لوجدناها كثيرة من ذلك قوله تعالى " إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الالباب ، الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار " [4] ويقول تعالى " وفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون " [5] وقوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد"[6]

---

[1] الدكتور ابراهيم مدكور - الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق جـ٢ صـ ١٥٤
[2] الدكتور النشار - نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام جـ ١ ص ٥٠
[3] الدكتور ابراهيم مدكور الفلسفة الاسلامية جـ٢ صـ ١٥٦
[4] سورة آل عمران الآية رقم ١٩٠ - ١٩١
[5] سورة الذاريات الآية رقم ٢٠ - ٢١
[6] سورة فصلت الاية رقم ٥٣

وهكذا كانت تعاليم القرآن الكريم التى ذكرنا بعضا منها تدعو كل أنسان ليتعقل وتعلن اليه حقائق الكون وحقائق الانسان وحقيقة الالوهية فقد بين القرآن الكريم الحق فيها ولهذا يقول صاحب كتاب القرآن والفلسفة "فالقرآن الكريم كان من أهم العوامل التى دفعت المسلمين الى التفلسف – فقد تعرض بكثير من آياته لأمهات المشاكل الفلسفية الالهية والطبيعية والانسانية هذه المشاكل التى كانت ومازال تثير أفكار العلماء والفلاسفة وعقولهم " ([1]) وكما يقول الدكتور غلاب ان كل من يلقى نظرة فاحصة على القرآن ويتأمل فى آياته الدافعة الى التأمل والتفكير فى شئ عظيم من العمق والحاضة على النظر العقلى ، بل التى ترمى من لم يتعمق فى أسرار الكون بالخلو من اللب تارة ويعدم البصر بالأمور تارة أخرى – يتضح له أن هذا الكتاب الكريم سماوى فرض التفكير على آتباعه فرضا وأوجب عليهم التفكير فى أسرار الكون وخفايا الوجود ليصلوا من هذا التفكير الى معرفة المبدع الأول والايمان بوحدانيته المطلقة وقدرته التى لاتحد ومخالفته جميع الموجودات والتنزة المطلق والى التيقن بخلود النفس وبالعودة الى حياة أخرى تتحقق فيها عدالة الخالق بمجازاة الخير والشر بما يستحقانه على عليهما" ([2])

والعقل البشرى قوة من قوة النفس – ويسمى النفس الناطقة وهو ضربان عملى يسوس البدن وينظم السلوك – ونظرى يختص بالادراك والمعرفة فبالعقل تعلل وتبرهن وبه نكشف الحقائق العلمية وعلى هذا هو باب هام من أبواب المعرفة – ولهذا فقد عول على العقل الفلاسفة الاسلاميين

([1]) الدكتور محمد يوسف موسى – القرآن والفلسفة ص٥ دار المعارف

([2]) الدكتور محمد غلاب – ينابيع الفكر الاسلامى وعوامل تطوره ص ١٩ ٢ العدد الثالث المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ١٩٦٦م

• الصلة بين الفلسفة والعلم

لقد كان للثقافات التى عرفها الفلاسفة الاسلاميين بفضل الاحتكاك وغيره أثر عميق فى جميع حقول الفكر الاسلامى فظهرت مؤلفات المسلمين متسمة بالدقة والتنظيم من تأثير دراسة المنطق - ولذلك فقد كانت الفلسفة الاسلامية وثيقة الصلة بالعلم تغذية ويغذيها وتأخذ عنه ويأخذ عنها - ففى الدراسات الفلسفية علم وقضايا علمية كثيرة وفى البحوث العلمية مبادئ ونظريات فلسفية - ذلك أن فلاسفة الاسلام كانوا يعتبرون العلوم العقلية جزءا من الفلسفة - وقد عالجوا مسائل فى الطبيعة كما عالجوا مسائل فى الميتافزيقا - ومن أوضح الأدلة على ذلك كتاب الشفاء لابن سينا - يعد أكبر موسوعه فلسفية عربية فإنه يشتمل على أربعة أقسام - أولهما فى المنطق والثانى فى الطبيعيات والثالث فى الرياضيات - والرابع فى الالهيات - وفى الطبيعيات يقسمة ابن سينا الى علم النفس ، والحيوان - والنبات والجيولوجيا - وفى قسم الرياضيات يدرس الهندسة والحساب والفلك والموسيقى - كما يعتبر ابن سينا حجة فى الطب بقدر ما هو حجة فى الفلسفة فقد تعلم الطب فى سن مبكرة وزواله عملا وأحرز فيه شهرة فائقة وتوسع فيه درسا وبحثا وكتابه القانون من أهم المؤلفات الطبية العربية وظل يتدارس فى جامعات أوربا وفى بعض المعاهد الاسلامية كما كان : ابن باجة وابن طفيل وابن رشد أطباء وكتاب الكليات فى الطب لابن رشد الذى ترجم الى اللاتينية فى منتصف القرن الثالث عشر مثال يحتذى به لعرض القضايا الكلية والمبادئ العامة ([1])

لقد عظمت الحركة العقلية بين المسلمين واتسع نطاقها حتى شملت كل مظاهر الحياة - فقد أحدثت العلوم والفلسفة أعظم الاثر فى يقظة الوعى وجودة الفهم وتفتح العقل وتفتحت القرائح وظهر رجال عظام سيطروا على

([1]) الدكتور ابراهيم مدكور - الفلسفة الاسلامية جـ٢ صـ ١٦١

ناصية الفكر وبلغوا ما شأوا أن يبلغوا من العلم عرفوا فى التاريخ باسم فلاسفة الاسلام . نذكر من هؤلاء محمد بن زكريا الرازى ٣٢٠ هـ ٩٣٢ م وهو أكبر طبيب فى الاسلام بل فى القرون الوسطى ويمتازبدقة المعرفة والملاحظة فإستطاع أن يكشف أمراض لم تكن معروفة من قبل وكتابه الحاوى يعتبر فى مقدمة كتب الطب العربية كما عنى بدراسة الكيمياء واتجه نحو الفلسفة وحرص على أن يلقب بالفيلسوف (١) ومن فلاسفة الاسلام علماء فالكندى مثلا عالم قبل أن يكون فيلسوف عنى بالدراسات الرياضية والطبيعية والفلك والطبيعة والطب وعد فى عصر النهضة واحد من اثنى عشر قطبا من أقطاب الفكر فى العالم وللفارابى بحوث فى الهندسة وعلم الخيل " الميكانيكا " وهو بلاشك أكبر موسيقى فى الاسلام عرض الموسيقى فى كتب عدة منها كتاب الموسيقى الكبير.

وهكذا نجد أن العلوم الطبيعية والرياضية وثيقة الصلة بالدراسات الفلسفية فى الاسلام – فقد ظهر بين المسلمين أعلام ومفكرين أفذاذ ساهموا فى أصول العلم وفروعه ونبغوا فى كل فن ، ونزلوا كل ميدان واقتحموا كل معقل وأحاطوا بجميع الوان الثقافة التى انبعثت من مراكز متعددة حتى سبقوا الغرب الى الكثير من النظريات فى شتى المعارف ومختلف العلوم وأغنوا التراث العقلى والانسانى بكثير من المعانى والافكار .

وهكذا نجد أن العلم يغذى الفلسفة بنتائج اختباراته والفلسفة تمد العلم بالنظرية التأملية والتعليل الأصيل – ولاشك أن تساند العلم والفلسفة قد أدى الى تقدم العلم وتفتح المذاهب الفلسفية واطراد النمو فى الفكر والحضارة .

وعلى الرغم من الاختلاف بين الفلسفة والعلم إلا أن هناك وشائج وصلات وثيقة تربط بينهما (٢)

---

(١) المصدر السابق نفس المكان

(٢) هناك أوجه اتفاق وأوجه اختلاف بين الفلسفة والعلم راجع كتابنا جوانب من تاريخ الفلسفة " صفحات صـ٩٧، ٩٨، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢

الباب الثانى

لمحات من الفلسفة الاسلامية فى المشرق

الكندى

١٨٥ هـ - ٢٥٢م

• حياة الكندى ونسبة :

ولد الكندى فى أواخر القرن الثانى الهجرى فى مدينة الكوفه التى كان أبوه أميرا عليها وقد حصل علومه الأولى فى حواضر الثقافة العربية فى عصره - حصل على بعضها فى البصرة وحصل الكثير منها فى بغداد مدينة العلم والثقافة فى ذلك العصر:

واسمه : أبو يوسف يعقوب بن اسحاق بن الصباح بن اسماعيل بن محمد ابن الأشعث ابن قيس الكندى - فهو ينتمى إلى قبيلة " كندة " العربية ولذلك يقول عنه القفطى. فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها (١) - وكان أجداده ملوكا وكان جده الاشعث بن قيس على رأس وفد كنده إلى رسول الله ﷺ .

وكان اسحاق بن الصباح والد الكندى أميرا على الكوفة للهادى والمهدى والرشيد ومات والده ولم يبلغ من الشباب بعد.

أحاط الكندى بكثير من علوم عصره -فكان عالما بالطب والفلسفة والفلك والرياضيات بجانب علوم الدين حتى قال عنه ابن النديم " إنه فاضل دهره وواحد عصره فى معرفة العلوم بأسرها"

فبالاضافة الى اللغة العربية أحاط الكندى باللغة اليونانية والفارسية، فكان من حذاق الترجمة حتى لقى كثيرا من الحظوة عند الخليفة المأمون الذى كلفة بنقل الكثير من الكتب اليونانية ومراجعة أعمال التراجمة. ولذلك فقد درس الكندى - الفلسفة اليونانية والفلسفة الفارسية ، والفلسفة الهندية ودروس الهندسة والجغرافيا والموسيقى - ولم يترك مجالا من المجالات العلمية إلا وله فيه باع ولذلك يقول عنه القفطى " ولم يكن فى الاسلام من اشتهر عند الناس بمعاناه علوم الفلسفة حتى سموه

---

(١) القفطى - أخبار العلماء بأخبار الحكماء صـ ٢٤٠

فيلسوفا غير يعقوب هذا وله فى أكثر العلوم تآليف مشهورة من المصنفات الطوال ومن الرسائل القصار جملة متعددة " (١)

• **مؤلفات الكندي :**

للكندى مؤلفات كثيرة والمؤرخين يختلفون فى عددها فصاعد الاندلس يذكر فى طبقات الأمم أنها خمسون رسالة وإنما لقفطى يرى أنها منتان وثمان وثلاثون رسالة ومع هذا التباين فمعظم التراث قد فقد وأهم هذه المؤلفات هى / أما عن بعض كتبه الفلسفية فهى :

١ – كتاب الفلسفة الأولى فيما دون يقصد ما وراء الطبيعة والتوحيد .

٢ – كتاب الفلسفة الداخلة ، والمسائل المنطقية والمعتاصة وفوق الطبيعيات

٣ – كتاب فى أنه لاتنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات.

٤ – كتاب الحث على تعلم الفلسفة .

٥ – كتاب فى قصد أرسطو طاليس فى المقالات.

٦ – كتاب ترتيب كتب أرسطو طاليس.

٧ – كتاب فى مقياسه العلمى .

٨ – كتاب أقسام العلم الإلهى.

٩ – كتاب ماهية العلم وأقسامه.

١٠ – كتاب فى أن أفعال البارى كلها عدل .

١١ – كتاب فى ماهية الشئ الذى لانهاية له.

١٢ – رسالة فى الا بانه بأنه لا يجوز أن يكون جرم العالم بلا نهاية .

١٣ – كتاب فى الفاعلة والمنفعلة مع الطبيعيات.

١٤ – كتاب فى اعتبارات الجوامع الفكرية.

١٥ – كتاب فى مسائل سئل عنها فى منفعة الرياضيات.

١٦ – كتاب فى بحث المدعى أن الأشياء الطبيعية تفعل فعلا واحد بإيجاب الخلقة .

---

(١) المصدر السابق صـ٢٤١

١٧- كتاب فى الرفق فى الصناعات.

١٨- كتاب فى قسمة القانون.

١٩- رسالة فى ماهية العقل .

٢٠- رسالة فى رسم الرقاع الى الخلفاء والوزراء.

* أما عن بعض كتبه المنطقية فهى :

١- كتاب المدخل المنطقى المستوفى .

٢- كتاب المدخل المختصر .

٣- كتاب المقولات العشر.

٤- كتاب فى الابانه عن قول بطليموس فى أول المجسطى حاكيا عز أرسطو طاليس فى أنا لو طبقا.

٥- كتاب فى الاحتراس عن خدع السوفسطائية.

٦- كتاب فى البرهان المنطقى.

٧- رسالة فى الأصوات الخمسة .

٨- رسالة فى سمع الكيان.

٩- رسالة فى آلة مخرجة للجوامع.

* وقد طبعت بعض هذه الكتب والرسائل من أشهر ما طبع :

١- رسالة الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى.

٢- رسائل الكندى- تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة.

وغير ذلك من الكتب.

الكندى وآراؤه الفلسفية

*** تعريف الفلسفة عند الكندى :**

يذكر الكندى فى رسالة الحدود معظم تعريفات الفلسفة المأثورة عن القدماء والتى فيها أنها حب الحكمة ، أو التشبة بأفعال الله بقدر الطاقة البشرية أو هى : صناعة الصناعات وحكمة الحكم - ولكنه بعد أن يسرد هذه التعريفات يذكر تعريفا موجزا وهو : أن الفلسفة علم الاشياء بحقائقها : بمعنى أن الفلسفة هى العلم بحقيقة الاشياء ومعرفتها معرفة تامة والفلسفة من هذه الحيثية لها المكانة على جميع العلوم الانسانية ذلك أن الفلسفة الأولى عند الكندى هى علم العلة الأولى أو العلم بالحق الأول الذى هو علة كل حق ، وهذا الشرف راجع الى أن شرف العلم إنما يكون من شرف موضوعه ، وأيضا إن العلم بالعلة أشرف من العلم بالمعلول - وغاية الفيلسوف هى من حيث العلم : اصابة الحق ومن حيث العمل - العمل بالحق ، لأن فى معرفة الحق كمال الانسان وتمام نوعه (١)

ولذلك فقد قسم الكندى الفلسفة بالمعنى العام الى قسمين : علم وعمل - ويريد بالعلم الفلسفة النظرية - ويريد بالعمل الفلسفة العملية وذلك التقسيم مبنى على أنه يقسم النفس الى قسمين :

١ - فكر. ٢ - حس

بحيث يكون العلم هو القسم الفكرى الذى يتعلق بالمعقولات - والعمل هو القسم الحسى الذى يتعلق بالمحسوسات - ولما كانت الاشياء المعقولة اما مجردة عن المادة أصلا كالالهيات أو مادية الأصل كالجواهر الجسمية فإنه يقسم العلم النظرى الى قسمين:

١ - علم بالأمور الألهية ٢ - علم الأمور المصنوعة المخلوقة

*** دراسة الفلسفة :**

كان الكندى أول فيلسوف اسلامى حقيقى عاش فى وقت يختلف فيه المسلمون فى دراسة الفلسفة وقد اشتد الخلاف والنزاع فى هذا الموضوع

---

(١) الدكتور عوض الله حجازى والدكتور محمد السد نعيم - الفلسفة الاسلامية وصلتها اليونانية صـ ١٩٤ - الطبعة الثانية .

خاصة وأن بعض المفكرين فى عصر الكندى عارض دراسة الفلسفة - إلا ان الكندى رأى أن الفلسفة هى علم الاشياء بحقائقها - فانه يدخل فى ذلك - علم الربوبية - وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة ، وجملة كل علم نافع يهدى الانسان الى الخير ويبعده عن الشر - وهذا فى نظر الكندى هو ما جاء به الرسل الصادقون من عند الله تعالى ، فانهم انما جاؤا بالاقرار بربوبية الله وحده ، ولزوم الفضائل المرتضاه عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وعلى ذلك فالدين والفلسفة يتفقان على غاية واحدة فى الحقيقة ولا منافاة بينهما (١)

*** الدين والفلسفة :**

لقد اشتغل الكندى بالفلسفة وعكف على دراستها ورأى أن الدين لا يعارض الفلسفة إذ أن غاية الفلسفة اصابة الحق بعمل الحق وهى نفس الغاية التى دعا اليها الدين بل أن الفلسفة لأجل هذه الغاية تصعد لأن تكون أعلى الصناعات الانسانية وهو بذلك يضعها بعد الدين مباشرة يقول "إن أعلى الصناعات الانسانية منزلة وأشرفها مرتبة : صناعة الفلسفة التى حدها علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان لأن غرض الفيلسوف فى علمه أصابة الحق وفى عمله : العمل بالحق (٢)

ومع ايمان الكندى بالدين وبالنبوة - فقد كان قوى الايمان - فقد دافع عن النبوة بصفة عامة وعن نبوة سيدنا محمد ﷺ بصفة خاصة كما كان يفهم الوحى فهما فلسفيا بروح الايمان العميق يقول الكندى وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة: الفلسفة الأولى أعنى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق (٣).

---

(١) المصدر السابق صـ١٩٥

(٢) الكندى - الرسائل صـ٢٥ تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده الطبعة الثانية - مطبعة حسان سنة ١٩٧٨م.

(٣) المصدر السابق جـ١ صـ ٣٠

ومع دفاع الكندى عن الفلسفة فلم يخلط بين العلوم الدينية والعلوم الفلسفية بل أنه يفرق بين علوم الفلاسفة وعلوم الانبياء والرسل فيقول : إن علوم الفلاسفة والعلوم البشرية العادية انما تأتى ثمرة لتكلف البحث والحيلة والقصد الى المعرفة والاعتداد بالرياضيات والمنطق فى زمان طويل طبقا للمنهج العلمى والفلسفى.

أما علوم الانبياء - وهى مشتملة على كل ما اشتملته علوم الفلاسفة من حقائق - فهى غير محتاجه الى شئ مما تقدم لأنها تكون من طريق فعل الهى فى نفوس الانبياء وهذا الفعل يطهرها وينيرها ويهيئها للعلوم الالهامية بارادة الله - وهذه خاصة عجيبة تعلو على الطبيعة وهى تميز بين الأنبياء وبين غيرهم وتؤثر فى الناس فيخضعون للأنبياء وينقادون اليهم كأنما الفطر الانسانية قد انعقدت على تصديق الانبياء وقبول علومهم (١)

ويدل على ذلك أن الكندى حينما أخذ يشرح قوله تعالى " والنجم والشجر يسجدان" قال : ولعمرى : إن قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدى عن الله عزوجل لموجود جميعا بالمقاييس العقلية التى لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل من جميع الناس.

فأما من آمن برسالة محمد ﷺ وصدقة ثم جحد ما آتى به ، وأنكر ما تأول ذوا الدين والالباب : ممن أخذ عنه صلوات الله عليه فظاهر الضعف فى تمييزه ، إذ يبطل ما يثبته وهو لا يشعر بما آتى من ذلك .

أو يكون ممن جهل اللغة التى آتى بها الرسول ﷺ ولم يعرف اشتباه الاسماء فيها والتصريف والاشتقاقات اللواتى - وإن كانت كثيرة فى اللغة العربية فانها عامة لكل لغة.

الفلسفة اذن تثبت بالمقاييس العقلية ما آتت به الرسل ، وتنتهى بمقاييسها العقلية الى النتائج التى أنزلت من السماء(٢).

---

(١) دبور - تاريخ الفلسفة فى الاسلام صـ١٢٨ نقلا عن الفلسفة الاسلامية وصلتها باليونانية للدكتور عوض الله حجازى صـ ١٩٦.

(٢) الدكتور عبد الحليم محمود التفكير الفلسفى فى الاسلام صـ ٣١٣

وهكذا نلاحظ أن الكندى حاول التوفيق بين الدين والفلسفة ومن هذا الاساس حدد فلسفته التى تقوم على ما يأتى :

*** فلسفته الطبيعية " حدوث العالم "**

انطلق الكندى فى فلسفة الطبيعية الى حدوث العالم ولذلك نراه يخالف ارسطو مخالفة صريحة فى أغلب ما ذهب اليه مع أنه درس كتبه وافاد منها فقد قال الكندى بحدوث العالم مع أن ارسطو قال بقدمه -

والقول بحدوث العالم عقيدة مقررة فى الاسلام والكندى يرى أن الله تعالى خلق العالم وأنشأه من العدم - فهذا العالم له بداية فى الزمان وذلك لأنه متناه من كل وجه فهو متناه من حيث الجرم والزمان والمكان.

*** دليل حدوث العالم عند الكندى**

استدل الكندى على حدوث العالم بدليل عقلى بناه على مقدمات رياضية وفقا لمنهجه الرياضى فيقول إن المقدمات الأولى الواضحة المعقولة بغير توسط هى :

١- أن كل الأجرام التى ليس منها شئ أعظم من شئ متساوية .

٢- والمتساوية ، المتجانسة ، أبعاد ما بين نهاياتها واحدة بالفعل وبالقوة.

٣- وذو النهاية ليس لانهاية له.

٤- وكل الاجرام المتساوية ، إذا زيد على كل واحد منها جرم : كان أعظمها ، وكان أعظم مما كان من قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم .

٥- وكل جرمين متناهى العظم : إذا جمعا كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم وهذا واجب فى كل عظم وكل ذى عظم .

٦- وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين يعد الاعظم منها أو يعد بعضه.

ويسير الكندى فى التدليل على تناهى الجرم - فيفترض أن هناك جرما لانهاية له ثم ينظم النتائج التى تنتج على هذا الافتراض ليثبت استحالة أنه يمكن أن يكون هناك جرم لا يتناهى.

" فإن كان جرم لانهاية له : فإنه آذا فصل منه جرم متناهى العظم ، فإن الباقى : إما أن يكون متناهى العظم وإما لا متناهى العظم .فإن كان الباقى متناهى العظم فإنه : إذا زيد عليه المفصول منه المتناهى العظم – كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم وهذا حق – وهو خلاف المفروض .

وإن كان الباقى لا متناهى العظم ، فإنه إذا زيد عليه المفصول منه صار أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه أو مساويا له – فإن كان أعظم مما كان فقد صار مالا نهاية له أعظم مما لا نهاية له ، وأصغر الشيئين بعد أعظمهما أو بعد جزئة ، وأصغر الجرمين اللذين لانهاية لهما بعد أعظمهما أو بعد جزئة لا محالة ، فأصغرهما مساو لجرم أعظمهما – والمتساويان هما اللذان متشابها تهما أبعد ما بين نهاياتهما واحدة – فهما إذن ذوا نهايات ، لأن الاجرام المتساوية التى ليست متشابهة هى التى بعدها جزء واحد ويختلف نهاياتها بالكم والكيف أو معا ، فهما متناهيان ، فالذى لانهاية له الأصغر متناه – وهذا خلف لا يمكن فليس أحدهما أصغر من الآخر.

وإن كان ليس بأعظم مما كان قبل أن يزاد عليه فقد زيد على جرم ، جرم فلم يزد شيئا وصار جميع ذلك مساويا له وحده وهو وحده جزء له فالجزء مثل الكل وهذا خلف لا يمكن.

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لانهاية له (1)

وعلى ذلك فإذا كان الجرم فى نظر الكندى متناهيا فإن الحركة متناهية كذلك لأن الحركة انما هى حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة وأن لم يكن جرم لم تكن حركة .

وإذا كان الجرم فى نظر فيلسوف العرب جوهر ذو أبعاد ثلاثة : أعنى طولا وعرضا وعمقا فهو مركب من الجوهر الذى هو جنسه ومن الابعاد التى هى فصوله – وهو المركب من هيولى وصورة. والتركيب تبدل

---

(1) الكندى – الرسائل صـ ٤٨–٤٩ القسم الأول تحقيق الدكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة ، وانظر الدكتور عبدالحليم محمود – التفكر الفلسفى فى الاسلام صـ ٣١٥.

الأحوال التى هى لاتركيب ، فالتركيب حركة ، وإن لم يكن حركة لم يكن التركيب ([1]).

وإذا كان الجرم والحركة متناهين ، فإن الزمان أيضا متناه ، لأن الزمان أنما هو مقدار فإن كانت حركة كان زمان ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان .

وعلى ذلك يرى الكندى أن الجرم اذن لا يسبق الحركة والزمان ملازم للحركة والنهاية لكل هذا . أن الجرم والحركة والزمان - لا يسبق بعضها بعضا فى الأنية فهى معا - وهى متناهية وهى لذلك حادثة وهكذا يؤكد الكندى أن العالم موجود من عدم وأنه محدث ومحدثة هو الله تعالى الفلسفة الالهية عند الكندى.

مما سبق نرى أن الكندى قد أثبت حدوث عناصر العالم ووصل من المسلمات والأدلة التى عرضها إلى أن العالم حادث ، ومحدث العالم وموجده- موجود أول قائم بذاته هو علة ومبدأ لهذا العالم ومبدع له هو الله تعالى فالحق تبارك وتعالى موجود ويستدل الكندى على وجود الله تعالى بعدة أدلة نأخذ منها ما يلى :

أولا : دليل الابداع والعناية الالهية:

يستدل الكندى على وجود الله تعالى بالنظر فى العلوم الطبيعية وفيما نشاهدة بدقة الصنعة فى وجود العالم وابداعه واتقانه فيقول : إن فيما يشاهده الانسان بحواسه من الظواهر الكونية لأوضح دليل وأنصح برهان على وجود المدبر الأعلى الذى هو الموجود الحق ، وعلى تدبيره المحكم وعلى أنه العلة الأولى لكل ما يبدو أنه علة ، وأنه الفاعل الحقيقى لكل ما يظهر أنه فاعل ، وأنه مخرج الكل من العدم ومرتب ما فى الكون كله بعضه عللا وبعضه معلولات ، فإن هذه الظواهر الكونية ليست للشئ من ذاته - وانما هى أمور عارضة له فلا بد لها من علة خارجة عن العالم هذه العلة هى الذات الالهية ، فإنه من المستحيل أن يكون الشئ علة ذاته.

([1]) الكندى - الرسائل صـ ٥٥.

يقول الكندى " فإن فى نظم هذا العالم وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض واتقان هيئته على الأمر الاصلح فى كونه كل كائن وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت وزوال كل زائل لأعظم دلالة على أتقن تدبير - ومع كل تدبير مدبر وعلى أحكم حكمة ومع كل حكمة حكيم لأن هذه جميعا من المضاف" ([1])

ثانيا : دليل الاضافة :

لقد أثبت الكندى حدوث العالم وهذا الحدوث نتيجة لمبدأ العلية العام من جهة وطبقا لمبدأ التضايف من جهة أخرى - فقد أثبت الكندى أن العالم متناه من حيث الجرم والحركة والزمان واذا كان متناهيا فهو محدث اضطرارا يقول الكندى " فالجرم إذن محدث اضطرارا والمحدث محدث المحدث ، إذ المحدث والمحدث من المضاف ، فالكل محدث اضطرارا عن ليس" ([2])

* صفات الله تعالى :

يتحدث الكندى عن صفات الله تعالى فيصف الكندى الله بجميع صفات الكمال وينزه عن جميع صفات النقص - فالله تعالى واحد بالذات لاتعدد فيه بوجه - ولما كانت صفة الواحدانية من أهم الصفات عند الكندى بل عند المسلمين جميعا - استدل عليها بدليل عقلى فقال : لو كان هناك أكثر من اله واحد فاعل مبدع للعالم ، لكانوا جميعا مشتركين فى شئ يعمهم - وهو كونهم جميعا فاعلين - كانوا مختلفين بحال ما " وهى الصفة الخارجية " وإذن يكون كل واحد منهم مركبا من شئ عام وشئ خاص وكل مركب يحتاج الى مركب - ولما كان من المستحيل أن تسير فى ذلك الى غير نهاية فلابد من فاعل أول واحد غير متكثر لا يشبه خلقة لأن الكثرة فى كل المخلوقين وليست فيه البتة ، ولأنه مبدع وهم مبدعون ولأنه دائم وهم غير دائمين لأن ما تبدلت أحواله وما تبدل فهو غير دائم" ([3])

([1]) الكندى - الرسائل القسم الأول صـ ١٣٢

([2]) المصدر السابق صـ١٦٣

([3]) المصدر السابق صـ ١٦٤.

* الفلسفة الانسانية عند الكندى :

١- النفس الانسانية :

لقد تأثر الكندى برأية فى النفس الانسانية برأى أفلاطون وأرسطو حتى أنه ذكر فى تعريفه للنفس التعاريف التى تبدو عليه المسحة اليونانية نذكر من هذه التعاريف : " إن النفس تمامية جرم طبيعى ذى آلة قابلة للحياة" أو أنها " استكمال أول لجسم طبيعى ، ذى حياة بالقوة " (١) ويقول الكندى بأن النفس جوهر عقلى متحرك من ذاته . وهذا الجوهر بسيط لا تركب فيه ولا كثرة ولا طول ولا عرض ولا امتداد وهى قبس من نور البارى متصلة بالجسم . وهى تخالف هذا الجسم وتباينه مباينة كلية - فجوهرها من جوهر الله عزوجل وذلك لشرف طبعها ومضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات ومن هنا كان الانسان فى رأى الكندى : انما هو انسان بنفسه لا بجسده وكانت النفس هى الباقية والجسد داثر ، والنفس سائسة والبدن مسوس وآلة للعقل - هذا النفس جوهر لطيف شريف ، يفعل فى البدن دون أن يداخله مداخلة جسمية ، فإن الروح ليس جسما - وهى وأن كانت فى البدن على نحو ما ، فإنها تقدر على أن تتجاوز حدوده . إذا ما تجردت عن علائق الشهوة والغضب ، وتفرغت للنظر والبحث وعندئذ تقرب من التشبيه بالله - وتقييم فى عالم الحق أو الديمومة ، فتكتسب قدرة من قدرته تعالى ، وإن كان ذلك فى مرتبة أقل ويسرى فيها النور الالهى فتعلم الحقائق والاسرار وتراها بنور الله (٢)

وهكذا نرى أن الكندى متأثر تأثرا كبيرا بأفلاطون فى أفكاره فى النفس خاصة فى فكرته أن النفس جوهر بسيط عالم تترقى الى العالم الأعلى وقد تكون الفكرة التى يختلف فيها الكندى عن افلاطون أنه يذهب إلى أن النفس موجودة حادثة بخلاف ما كان يقول به افلاطون من أنها قديمة (٣)

---

(١) الكندى رسالة فى حدود الأشياء ورسومها صـ ١١٣.

(٢) الدكتور عوض الله حجازى - الفلسفة الاسلامية وصلتها باليونانية صـ ٢٠٨

(٣) الدكتور عبدالمعطى بيومى - الفلسفة الاسلامية فى المشرق والمغرب جـ١ صـ ١٦١

*** قوى النفس**

وفى الحديث عن قوى النفس عند الكندى نلحظ أيضا تأثر الكندى بأفلاطون فهو يتحدث عن نفس واحدة ذات ثلاث قوى وهى :

١- قوة حاسة

٢- قوة عاقلة

٣- قوة متوسطة وهى المصورة والغازية والنامية والغضبية والشهوانية.

أما عن القوى الحاسة وهذه القوة ذات طبيعة قادرة على ادراك المحسوسات وتعتمد فى ادراك المحسوسات على الحواس الخمس .

أما عن القوى المتوسطة فأبرزها :

أ- المصورة : وعملها هو استحضار الصور المحسوسة مجردة من مادتها.

ب- الحافظة : وعملها حفظ الصور الواردة من المصورة

جـ- الشهوانية : وعملها تحريك الشوق الى بعض المشتهيات.

د- الغلبية : وعملها حمل الانسان على ارتكاب العظائم.

هـ- الغازية : وعملها /: اعانة الانسان على الانتفاع بما يحفظ .

أما عن القوى العاقلة : فهى تمثل أشرف العوالم وأعلاها ويرى الكندى أنها قوة من قوى النفس وهذه القوى تكون على النحو التالى.

١- عقل بالقوة - وهو استعداد النفس الانسانية لان تعقل الاشياء وتدركها.

٢- عقل بالفعل ، أو عقل مستفاد ، وهو حصول العقل فى النفس وخروجه من القوة الى الفعل بادراك الاشياء ، وهذا العقل يكون ثابتا للنفس كالملكة تستعمله متى شاءت وتظهره متى آرادت.

والذى يخرج القوة العاقلة من القوة الى الفعل انما هو اتحادها بالمعقولات يقول الكندى والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة ، وكل شئ هو كشئ بالقوة فانما يخرجه الى الفعل شئ آخر هو ذلك المخرج من القوة الى الفعل بالفعل . والذى أخرج النفس التى هى عاقلة بالقوة الى أن صارت عاقلة بالفعل أعنى متحدة بها :

أنواع الاشياء وأجناسها ، أعنى : كلياتها - وهى كليات أعيانها فباتها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ([1])

*** المعرفة عند الكندى**

يذهب الكندى الى أن المعرفة نوعان : معرفة انسانية ، ومعرفة الهية فالمعرفة الانسانية نوعان :

أ- المعرفة الحسية ب- المعرفة العقلية

أما المعرفة الحسية : وهى ما يسميه الكندى الوجود الحسى وهو عبارة عن مباشرة الحواس للحس بصورة محسوسة - وهى تحدث فورا بلا زمان ولا منونة ".

وهذه المعرفة غير ثابتة ، ذلك أن الحس غير ثابت لأنه فى صيرورة دائمة أنه يتبدل فى كل لحظة ، إنه باستمرار متبدل لأحد أنواع الحركات ، وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل ، والتساوى وغير التساوى ، وتغاير الكيفيية فيه بالشبيه . والأشد والأضعف ، فهو الدهر فى زوال دائم وتبدل غير منفصل"

وهذه المعرفة الحسية عالقة بكل ماهو مادى ويتصور فى نفس الانسان فله صورة موجودة فى النفس ([2])

أما المعرفة العقلية :

وهذه المعرفة تنتقل من المحسوسات التى يتمثلها الحس الى الحقائق التى يدركها العقل أى ادراك الاجناس والأنواع ، فإنه غير واقع تحت الحواس ولا موجودة وجودا حسيا وانما إدراكه يكون بوساطة قوة من قوى النفس التامة أعنى : الانسانية هى المسماه العقل الانسانى وهذا النمط من المعرفة ليس متمثلا للنفس وليس له صورة تحتفظ بها الحافظة.

([1]) كتاب الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى صـ١٣٤

([2]) الدكتور عبد الحليم محمود - الفكير الفلسفى فى الاسلام صـ٣٠٠

ذلك أن الذى يتمثل للنفس انما هو المحس ، والادراك الكلى إنما هو تجريد وطرح للأعراض الزائلة المختلفة المتغيرة واستبقاء للمشترك العام فحينما ندرك معنى الانسانية فإن ذلك بتجريدها عن اللون مثلا والقصر والطول والنحافة - ويتبقى بعد هذا التجريد الحيوانية والناطقية وهما القدر المشترك العام بين جميع أفراد الانسان - والانسانية اذن وقد جردت من كل ما هو محس لا صورة لها تتمثل فى الذهن .

وإذا قلت : هو لاهو : غير صادقين فى شئ بعينه ، فإن هذا ادراك للنفس ليس بحسى وانما هو اضطرارى وليس يتمثل لهذا مثال فى النفس لأنه لا مثال له :لا لون ولا صوت ولا طعم ولا رائحة ولا مملوس له بل ادراك لا مثالى .

وإذن كل ما كان هيولانيا : فإنه مثالى يمثله الحس آلكلى فى النفس ... فأما اللاتى لا هيولى لها ، ولا تقارن الهيولى ، فليست تتمثل فى النفس بته .. وانما نقربها لما يوجب ذلك اضطرارا..

فمن بحث فى الاشياء التى فوق الطبيعة أعنى التى لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى فلن يجد لها مثلا فى النفس يجدها بالابحاث العقلية .

وكثيرا من الناس من يطلب تمثل العقول - مع أنه واضح عقليا ليدركة عين هذا الطريق ، إن من يفعل ذلك يعمى عن المعقول " كغشاءعين الوطواط عن نيل الأشخاص البينة الواضحة لنا فى شعاع الشمس "

ولهذا الخلط بين المحس الذى يتمثل ويتصور فى الذهن والمعقول الذى لا يتمثل ولا يتصور فى الذهن " تحير كثير من الناظرين فى الأشياء التى فوق الطبيعة ، إذا استعملوا فى البحث عنها تمثلها فى النفس على قدر عاداتهم للحس مثل الصبى " ([1]).

وهنا نلحظ أن الكندى أشار إلى نقطة مهمة بالنسبة الى مناهج البحث فى العلوم بصفة عامة حتى أوضح أن يكون لكل علم منهجة الخاص

([1]) المصدر السابق صـ ٣٠٢

به حتى لا تضل النتائج أو تخلط العلوم فقال " لكل علم منهجة الخاص فلا ينبغى أن يطلب الاقناع فى العلوم الرياضية بل تطلب البرهان كما لا ينبغى أن نطلب البرهان فى ادراك كل مطلوب إذ البرهان فى بعض الاشياء وليس للبرهان برهان لأن هذا يكون بلا نهاية .

وأكثر الخطأ إنما جاء من أن الكثيرين عجزوا عن تمييز المناهج فجرى بعضهم على عادة طلب الاقناع وجرى بعضهم على عادة الامثال وبعضهم على عادة شهادات الأخبار ، وبعضهم على عادة الحس ، وبعضهم على البرهان.

ويقول الكندى أيضا : فينبغى أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب فى العلم الرياضى اقناعاً ولا فى العلم الالهى حسا ولاتمثيل ولا فى البلاغة برهانا ولا فى أوائل البرهان برهانا"

فإنا إن تحفظنا هذه الشرائط - سهلت علينا المطالب المقصودة وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضننا من مطالبنا وعسر علينا وجدان مقصوداتنا" ([1])

٢- المعرفة الالهية :

رأينا فيما سبق أن الكندى تحدث عن المعرفة الانسانية أو العلم الانسانى الذى يأتى عن طريق الطلب والمعاناه ويستغرق زمانا حتى يحصل العلوم فى العقل ولكن الكندى يرى أن هناك طريقا آخر للمعرفة وهو فى ذروته العليا - خاص بمن يصطفيهم الله للنبوة والرسالة - وهؤلاء الذين اصطفاهم الله فلعلمهم خصائص تبعدة عن العلم الكسبى انه : بلا طلب ولا تلكف ، ولا بحيلة بشرية ، ولا زمان .. انه بلا طلب ولا تلكف ، ولا بحث ولا بحيلة الرياضيات والمنطق ولا زمان ... بل مع ارادته جل وتعالى . بتطهير أنفسهم وانارتها للحق بتأييده وتسديده والهامة ، ورسالاته فإن هذا العلم : خاصة للرسل صلوات الله عليهم دون البشر وأحد خوالجهم العجيبة أعنى آياتهم الفاصلة لهم من غير البشر .

([1]) رسائل الكندى صـ ١٢

تستيقن العقول أن ذلك من عند الله جل وتعالى ، إذ هو موجود عندما عجزت البشرية بطبعها عن مثله ؟ فإن ذلك فوق طبعها وجبلها فتخضع له بالطاعة والانقياد وتنعقد فطرها فيه على التصديق بما آتت به الرسل عليهم السلامن وفى توضيح الفروق بين العلم الكسبى وانعلم الالهى يقول الكندى : فإنه من تدبر متدبر جوابات الرسل فسما سئلوا عنه من الأمور الحقية التى إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته التىأكسبته علمها لطول الدعوب فى البحث والتزوى ، مانجدة آتى بمثلها فى الوجازةوالبيان وقرب السبيل والاحاطة بالمطلوب .

ثم يضرب الكندى مثالا لما يقول وذلك كجواب النبى ﷺ فيما سألة المشركون عنه مما علمه الله ، إذ هو بكل شئ عليم لا أولية له ولا تقضيا بل سرمدا أبدا إذا تقول له .. وهى طاعتة ظانه أنه لا يأتى بجواب فيما قصد به السؤال عنه صلوات الله عليه ، يا محمد : " من يحيى العظام وهىرميم " أن كان ذلك عند السائلين أمرا مستحيلا فأوحى اليه الواحد الحق :

" قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ، الذى جعل لكم من السجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون ، أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بل وهو الخلاق العليم ، إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون "

وهنا أخذ الكندى يوضح الأدلة الكثيرة التى تضمنها القول القرآنى الموجز مما يدل على أن هذا القول ليس من عند محمد ﷺ انما هو علم الهى أفاض الله به عليه .

فـــأى دليل فى العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام قـــد وجدت بالفعل بعد إن لم تكن فإنه من الممكن إذا بطلت وصارت رميماً - أن توجد من جديد فإن جمع المتفرق أسهل من صنعة وأيسر مـــن ابداعه ، فأما عند ربهم فواحـــد لا أشـــد ولا أضعف ، فإن القوة التى ابدعـــت ممكـــن أن تنشئ مــــا

ادثرت أما كون العظام موجودة بعد ان لم تكن : فذلك ظاهر للحس فضلا عن العقل.

وإن السائل عن هذه المسألة : الكافر بقدرة الله جل وتعالى، مقر أنه هو نفسه : كان بعد ان لم يكن ، فعظمه إذا وجد بعد أن لم يكن ، فإعادته واحياؤه : أمر ممكن ولاسبيل الى القول بخلاف ذلك.

ثم يبين سبحانه أن كون الشئ من نقيضه : موجود فيقول " الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون ".

فجعل من لا نار ، ناراً ، ومن : لاحار ، حاراً فإذا كان الشئ يحدث من نقيضه فإنه من باب أولى يحدث من ذاته.

وقال سبحانه " أو ليس الذى خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم " ثم قال ، لما وجب من ذلك :

" بلى وهو الخلاق العليم "

والأمر فى هذه القضية واضح بديهى

إنه جل ثناؤه ، لايحتاج إلى مدة للخلق والابداع لأنه جعل : هو من لاهو ، فإن من بلغت قدرته أن يعمل أجراما من لا أجرام ، ويخرج الوجود من العدم فإنه لايحتاج أن يعمل فى زمان.

" إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون "

ويختم الكندى شرحه للآيات الكريمة ، بهذه الكلمة القوية التى تؤكد فكرته فيقول : فأى بشر يقدر بفلسفة البشر ان يجمع فى قول بقدر حروف هذه الآيات ، ماجمع الله جل وتعالى الى رسوله ﷺ فيها من ايضاح : أن العظام تحيى بعد أن تصير رميما ، وأن قدرته مثل السموات والأرض ، وأن الشئ يكون من نقيضه ؟

كلت عن مثل ذلك الالسن المنطقية المتحيلة وقصرت عن مثله نهايات البشر وحجبت عنه العقول الجزئية "[1].

هذا النمط من العلم : كما وضحه الكندى : ليس مصدره حسا ولاعقلا إن مصدره الوحى ، إنه علم الهى خاصا بمن يصطفيهم الله تعالى

([1]) الدكتور عبد الحليم محمود - التفكير الفلسفى فى الاسلام صـ ٣٠٧

* الأخلاق عند الكندى

يعود رأى الكندى فى الأخلاق إلى رأية فى النفس ذلك أن الأخلاق ترجع إلى الفضيلة نفسها وفى التزام ما تتطلب من سلوك - والفضائل الانسانية عند الكندى هى الخلق الانسانى المحمود وهى تتنوع الى نوعين الأول فى النفس وهذا القسم ينقسم إلى ثلاثة أقسام : أحدهما : الحكمة والآخر : النجدة والثالث العفة .

أما الحكمة : فهى فضيلة القوة الناطقة ، أى القوة العقلية - والحكمة عبارة عن شيئين : أحدهما نظرى - وهو علم الأشياء بحقائقها.

والثانى عملى وهو " استعمال ما يجب استعماله من الحقائق "

أما النجدة : فهى فضيلة القوة الغلبية - وهى توطين النفس على الاستهانه بالموت فى أخذ ما يجب أخذه ودفع ما يجب دفعه "

أما العفة : فهى : تناول الأشياء التى يجب تناولها من أجل تربية البدن وحفظة والأمساك عن تناول غير ذلك " (١)

الثانى : من الفضائل الانسانية ليس فى النفس وانما هو نتيجة وثمرة لهذه الفضائل السابقة ويكون نتيجة لاعتدالها وهو يتمثل فى العدل ولهذا يرى الكندى أن رأس الفضائل هو العدل - والاعتدال الناشئ عنه أى الوسط بين رذيلتين بين الافراط والتقصير ففضيلة هذه القوى جميعا الاعتدال المشتق من العدل - وكذلك الفضيلة فيما يحيط بذى النفس من الآثار الكائنة عن النفس هى العدل فى تلك الآثار : أعنى فى ارادات النفس عن غيرها وبغيرها وأفعال النفس فى هذه المحيطة بذى النفس ، فأما الرذيلة فى هذه المحيطة بذى النفس فالجور المضاد للعدل .

وعلى هذا فالفضائل الانسانية انما هى فى أخلاق النفس وفى الثمرة الناتجة عن هذه الأخلاق - وإذا التزم الانسان الفضائل نتج عن ذلك أنه يعيش سعيدا - ومادام كل انسان فى هذه الحياة يسعى الى السعادة ومادامت السعادة هدفا أخيرا لكل انسان - فما على من يرغب فيها إلا أن يتسلح بهذه الفضائل.

---

(١) رسالة الكندى فى حدود الأشياء ورسومها - الرسائل صـ١٢٧

نبذة عن الفارابى

هو فيلسوف العرب أبو نصر محمد بن طرخان المعروف بالفارابى ، ولد فى ولاية فاراب على نهر سيحون من بلاد الترك [١] عام ٢٥٩ هـ – ٨٧٣م، انتقل الفارابى الى بغداد مركز العلم والمعرفة فى عصره فعكف على دراسة العلوم فدرس العلم الحكمى على يوحنا بن حيلان والمنطق على متى بن يونس ومكث الفارابى فى بغداد مدة كبيرة ما بين تلقى للعلوم وما بين التدريس والشرح لكتب أفلاطون وأرسطو حتى عرفة العلماء والتف حولة التلاميذ للآستفادة منه ولما أضطربت الأمور فى بغداد انتقل الفارابى إلى دمشق سنة ٣٣٠هـ إلا أن الفارابى كان عفوفا يرضى بالقليل من أجل المعاش .

ثم رحل الفارابى إلى مصر عام ٣٣٧ هـ ثم عاد إلى حلب وفى العام التالي سار سيف الدولة إلى دمشق فأصطحب الفارابى فتوفى الفارابى فى دمشق فى رجب عام ٣٣٩ هـ – ٩٥٠ م .

ومجمل القول أن الفارابى بجملة ثقافته ومؤلفاته فيلسوف عربى بل لقد قال أحد المستشرقين أنه مؤسس الفلسفة العربية ، ومن قبل رأى كثيرون من مؤلفى العرب أنه أكبر فلاسفة المسلمين ، فقال فيه ابن سبعين هذا الرجل أفهم فلاسفة الاسلام وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو فيلسوف لاغير ومات وهو مدرك محقق – وقال ابن خلكان ولم يكن فيهم من بلغ رتبته فى فنونه والرئيس ابن سينا تخرج وبكلامه أنتفع فى تصانيفه – وقال بعض المستشرقين : ليس شئ مما يوجد فى فلسفة بن سينا وابن رشد الا وبذوره موجودة عند الفارابى " وكان العرب يعدون الفارابى أكبر

---

[١] ابن خلكان - وفيات الاعيان وأنباء الزمان جـ ٤ صـ ٢٤٢ طبعة مصر ١٩٤٨ م

المناطقة بعد ارسطو ، ولما كانوا يطلقون على أرسطو اسم المعلم الأول فقد أطلقوا على الفارابى اسم المعلم الثانى[1] .

أعجب الفارابى بارسطو فشرح كتبه ولا سيما المنطقية منها وعلق عليها وأظهر غامضها وقرب متناولها إلا أن كتب أرسطو لم تصل اليه خالصة وانما وصلت اليه من خلال الافلاطونية المحدثة التى شوهت بعض أراء أرسطو ونسبت اليه ما ليس له .

ومع أعجاب الفارابى بأرسطو خصوصا الجانب المنطق والطبيعى والميتافيزيقى من فلسفته وتأثرة به - فقد افتتن أيضا بفلسفة افلاطون وتأثر بها وليس عجيبا أن يتأثر الفلاسفة بعضهم ببعض وأن يكمل بعضهم البعض فهذه قصة الفلسفة فى العالم منذ نشأتها وهذه هى طبيعة التفكير - وإذا كان الفارابى قد تأثر بالفلاسفة اليونانيين - فهناك عناصر أخرى أيضا تقوم عليها أصالة تفكيرة أهمها وأقواها العنصر الاسلامى .

هذا بالاضافة الى أن أهم ما يلفت النظر فى حياة الفارابى أنه كان رجلا يميل الى التأمل والنظر ويؤثر العزلة والهدوء - بدأ شبابه متفلسفا وقضى كهولته متفننا وختم حياته متصوفا [2]

---

[1] الدكتور عثمان أمين شخصيات ومذهب فلسفية صـ٤٧ مطابع الشركة المصرية للطباعة والنشر الاهرة ١٩٧٢م

[2] راجع كتابنا - نظرية النبوة عند الفارابى صـ ٨

حياة الفارابى العلمية

لقد كانت حياة الفارابى العلمية خصبة جدا فلقد كان ذا همة عالية فى شتى فنون المعرفة حتى عرف عنه أنه اشتهر بكثير من اللغات كما أتقن اغلب فنون الفلسفة لذا فقد اشتهر بين العرب بشروحه على فلسفة أرسطو ولكن همة الفارابى لم تقف عند الشرح فقد ألف طائفة من الرسائل أوضح فيها فلسفته الخاصة نذكر منها : كتاب أحصاء العلوم أظهر فيه أصول فلسفته فاشتهر ذكره فى بلاد الإسلام وأصاب حسن التقدير عند أهل العلم فى الشرق والغرب (١) وكتابه الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو وفى هذا الكتاب يظهر لنا مدى اطلاع الفارابى على كتب الفلسفة اليونانية ومدى معرفته للترجمات العربية واطلاعه على تاسوعات أفلاطون وهذه الترجمات أفادت الفارابى فى التوفيق بين رأى الحكيمين كما يؤخذ من عنوان الكتاب وكتاب أراء أهل المدينة الفاضلة وهذا الكتاب كما يرى الدكتور على عبد الواحد وافى أن كتاب أراء المدينة الفاضلة هو أشهر مؤلفات الفارابى وأصدقها تعبير عن مذهبه الفلسفى (٢)

وكتاب تلخيص نواميس أفلاطون وكتاب الملة وغير ذلك كثير من مؤلفات الفارابى العلمية التى نالت أعجاب العلماء فى الشرق والغرب على السواء وبالأضافة إلى نبوغ الفارابى فى شتى فنون الفلسفة فقد كان له معرفة بالطب وكانت له مواهب بارزة فى الموسيقى.

لهذا كله يرى بعض الباحثين أن الاجماع واقع على أن الفارابى أول الفلاسفة الكبار فى الاسلام وقد عرف بأنه فيلسوف المسلمين وأقربهم إلى فهم فلسفة أرسطو وهو أول من حمل المنطق اليونانى تماما منظما إلى العرب وقد أعجب بأرسطو فشرح كتبه المنطقية وعلق عليها فى كتب

---

(١) الفارابى : احصاء العلوم صـ ١ – تحقيق الدكتور عثمان أمين مكتبة الأنجلو المصرية

(٢) الدكتور على عبد الواحد وافى – المدينة الفاضلة للفارابى صـ ٢٢ نهضة مصر للطباعة

صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبهة على ما غمض منها " حتى سمى المنطقى أو المعلم الثانى بعدا ارسطو المعلم الأول وتبرز مكانةُ الفارابى الصحيحة فى أنه ما من فكرة فى تاريخ الفلسفة الا وانت واجد جذورها عند الفالبى ([1]).

وكان للفارابى أسلوبه المتقن المتميز فى التنظيم العقلى والتنسيق الجيد ولذلك يقول عنه الدكتور عثمان أمين والرجل كما قلنا فيلسوف مسلم بأجمل ما لهذه الكلمة من معان رجل جمع بيم مزيتين : الاخلاص للفلسفة والإيمان بالدين – وبهاتين المزيتين حاول أن يوفق بين لغتين لغة العقل ولغة القلب – وهما عنده لغتان مفهومتان ضروريتان للآنسانية التى تريد أن تتخطى نفسها ساعية إلى الكمال – وكأن الفارابى قد جاء الى العالم ليؤدى رسالة خلاصتها أن الفلسفة والدين هما المعين الصافى للحياة الروحية التى بها يكون المجتمع الانسانى فاضلا.

وعن مصادر فلسفة الفارابى يرى الاستاذ / أحمد أمين أن الفارابى كانت له ثلاثة منابع يستمد منها فلسفته : الفلسفة اليونانية وخاصة مذهب أفلاطون وأرسطو ، الديانة الاسلامية – العقل الذى يوفق بين الفلسفة اليونانية بعضها مع بعض من جهة وكلها مع الإسلام من جهة أخرى وهذا التوفيق يحتاج إلى عقل قوى كبير ، لأن للفلسفة اليونانية مذاهب مختلفة يصعب التوفيق بينها ولأن عماد الفلسفة العقل المطلق وعماد الدين القلب ومن أظهر أمثلة ذلك من النوع الأول كتابه " الجمع بين رأى الحكيمين – أفلاطون وأرسطو " – ومن النوع الثانى كتابه " أراء أهل المدينة الفاضلة" أراء أهل المدينة الفاضلة فحاكى فى أجزاء كثيرة من تعاليم الإسلام ([2]) ونشير هنا إلى أهم كتب الفارابى وهى كتاب احصاء العلوم .

* **احصاء العلوم:**

أهتم الفارابى اهتماما كبيرا بإحصاء العلوم وتصنيفها وتنظيمها ولذلك نجد أن الفارابى يقدم لنا مبدئيا تقسيما للعلوم ويرى أن العلوم تنقسم إلى قسمين :-

---

([1]) الدكتور عمر فروج – المنهاج الجديد فى الفلسفة العربية صـ ١٠٤

([2]) الأستاذ أحمد أمين – ظهر الإسلام صـ ١٣٢ مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٢م

١ - الفلسفة النظرية وتشمل موضوعات التعاليم والطبيعة وما بعد الطبيعة .
٢ - الفلسفة العملية وهى الفلسفة المدنية والسياسية [١]

وفى ضوء هذا التقسيم المبدئ يهتم الفارابى بالصنف الذى تصدر عنه الأفعال الجميلة والقدرة على أسبابها بحيث تعود هى قنية لنا ويسميها الفارابى بالصناعة الخلقية[٢] مؤكد أن الطريق اليها يمر عبر الفلسفة والفلسفة لدية تحصل بجودة التمييز وجودة التمييز تحصل بقوة الذهن على ادراك الصواب ولا يتحقق الأمر الأخير إلا بوسيلة أخرى تتخذ آلة لهذا الغرض وتسمى صناعة المنطق ومن هنا نرى أن تصنيف العلوم عند الفارابى يتميز بطابع خاص فيقوم على أسس طبيعية ومعرفية وأخلاقية ودينية ذلك أن الفارابى بنى تصنيفه للعلوم على الموضوعات التى نتناولها بالبحث اختلافا بالذات أو بالحيثية - فما يبحث عن الالفاظ الدالة عند أمة منطوقة كانت هذه أو مكتوبة .

هو علم اللسان وما يبحث عن المعقولات هو المنطق وهكذا [٣]

ولذلك نجد أن الفارابى بعد أن قام بتصنيف العلوم قام بعد ذلك باحصائها وهى العلوم المعروفة فى عصره وجعل لها كتاب سماه احصاء العلوم هذا وقد جعل الفارابى كتابه فى خمسة فصول : الاول فى علم اللسان وأجزائه والثانى فى علم المنطق وأجزائه والثالث فى علوم التعاليم - وهى العدد والهندسة وعلم المناظر وعلم النجوم التعليمى وعلم الاتصال وعلم الحيل ، والرابع فى العلم الطبيعى واجزائه والخامس فى العلم المدنى وأجزائه وفى علم الفقة وعلم الكلام [٤] هذا وسوف نشير الى هذه

---

(١) الفارابى - التنبيه على سبيل السعادة صـ ١٧ تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الثانية ١٩٨٧م
(٢) المصدر السابق نفس المكان.
(٣) الشيخ مصطفى عبد الرزق - فيلسوف العرب والمعلم صـ٦٧ طبعة عيسى الحلبى - القاهرة ١٩٤٥
(٤) الفارابى - احصاء العلوم صـ٣٥ تحقيق الدكتور عثمان أمين الطبعة الثانية ١٩٦٨م - مكتبة الانجلو المصرية

العلوم وأجزائها بإيجاز حتى يكون عندنا تصور عن نظرية العلم عند الفارابى فى تلك الفترة التى عاشتها الحضارة الاسلامية وهذه العلوم كما صنفها الفارابى هى :

١- علم اللسان وهو فى الجملة ضربان (١)

الأول : يبحث فى حفظ الالفاظ الدالة عند أمة ما وعلم ما يدل عليه شئ منها .

الثانى : علم قوانين تلك الالفاظ.

٢- علم المنطق : وهو الصناعة التى تعطى القوانين التى شأنها أن تقوم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات والقوانين التى تحفظه وتصونه وتحوطه من الخطأ والزلل (٢)

هذا وقد أشار الفارابى الى نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين فى الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها فى المعقولات أما موضوعات المنطق وهى التى تعطى القوانين فهى المعقولات من حيث تدل عليها الالفاظ من حيث هى دالة على المعقولات (٣) فأما أجزاء المنطق فثمانية وذلك أن أنواع القياس وأنواع الا قاويل التى يلتمس بها تصحيح رأى أو مطلوب فى الجملة ثلاثة - وأنواع الصنائع التى فعلها بعد استكمالها أن تستعمل القياس فى المخاطبة فى الجملة خمسة برهانية وجدلية وسوفسطائية وخطبية وشعرية (٤)

٣- عالم التعاليم : وهذا العلم ينقسم إلى سبعة أجزاء عظمى - وهى علم العدد وعلم الهندسة وعلم المناظر وعلم النجوم وعلم الموسيقى وعلم الأثقال وعلم الحيل واما علم الحيل فأنه علم وجه التدبير فى مطابقة جميع ما يبرهن وجوده فى التعاليم التى سلف ذكرها بالقول والبرهان

---

(١) الفارابى - احصاء العلوم صـ٥٦

(٢) المصدر السابق صـ ٦٧

(٣) المصدر السابقة صـ٧٤

(٤) المصدر السابق صـ ٧٩

على الأجسام الطبيعية وأيجادها ووضعها فيها بالفعل (1) ومنها الحيل العددية كالجبر والحيله الهندسية كصناعة دراسة البناء ومنها حيل فى صناعة آلات موسيقية وغير ذلك

٤- العلم الطبيعى : وهو العلم الذى ينظر فى الأجسام وفى الأعراض التى قوامها فى هذه الأجسام .

٥- العلم الآلهى : وهذا العلم ينقسم عند الفارابى إلى ثلاثة اجزاء

الأولى : يفحص فيه عن الجودات والأشياء التى تعرض لها بما هى موجودات .

الثانى : يفحص فيه عن مبادئ البراهين فى العلوم النظرية الجزئية وهى التى ينفرد كل علم منها بالنظر فى موجود خاص مثل المنطق والهندسة والعدد وباقى العلوم الجزئية الأخرى التى تشاكل هذه العلوم .

الثالث : يفحص فيه عن الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجسام وبعد أن وضح هذا الأجسام نراه يقول ثم يشرع بعد ذلك فى ابطال الظنون الفاسدة التى ظنت بالله عز وجل فى أفعاله بما يدخل النقص فيه وفى أفعاله وفى الموجودات التى خلقها فيبطلها كلها ببراهين تفيد العلم اليقين الذى لا يمكن أن يداخل الإنسان فيه إرتياب ولا يخالجه فيه شك ولا يمكن أن يرجع عنه أصلا (2).

٦- العلم المدنى : وهو العلم الذى يفحص فيه عن اصناف الافعال والسنن الارادية وعن الملكات والاخلاق والسجايا والشيم التى عنها تكون تلك الأفعال والسنن – وهذا العلم جزءان.

أ- الجزء الأول : ويشتمل على تعريف السعادة وتمييز ما بين الحقيقة منها والمظنون بها .

ب- الجزء الثانى : ويشتمل على ترتيب الشيم والسير الفاضلة فى المدن والامم (3)

٧- علم الفقه : وصناعة الفقة – هى التى يقتدر بها الانسان على أن يستنبط تقدير شئ مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده عن الأشياء التى صرح

---

(1) المصدر السابق صـ ١٠٨

(2) الفارابى احصاء العلوم صـ١٢٣

(3) المصدر السابق صـ١٢٧

فيها بالتحديد والتقدير وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض واضع الشريعة بالملة التى شرعها فى الأمة التى لها مشرع.

وكل ملة فيها اراء وافعال فالآراء مثل الآراء التى تشرع فى الله سبحانه وتعالى وفيما يوصف به وفى العالم وغير ذلك - والأفعال مثل الأفعال التىيعظم بها الله عز وجل - والأفعال بها تكون المعاملات فى المدن ولذلك يكون علم الفقه جزءين.

أ- الجزء الأول فى الآراء .

ب - الجزء الثانى فى الأفعال([1])

٨- علم الكلام : وصناعة الكلام ملكه يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضح الملة وتزييف كل ما خالفها بالاقاويل وهذه الصناعة تنقسم ايضا إلى جزءين :

الجزء الأول فى الآراء .

الجزء الثانى فى الأفعال .

وهنا يميز الفارابى تمييزا دقيقا بين علم الفقة وعلم الكلام وبين الفقية والمتكلم فيقول أن الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التى صرح بها واضع الملة مسلمة ويجلعها أصولا فيستنبط منها الأشياء اللآزمة عنها - والمتكلم ينصر الأشياء التى يستعملها الفقية أصولا من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى - فإذا أتفق يكون لإنسان ما قدرة على الآخرين جميعا فهو قضية متكلم فتكون نصرته لها بما هو متكلم واستبنباطه عنها بما هو فقية ([2])

وإذا كان الفارابى قد أخر الكلام على العلم الألهى إلى أن فرغ من ذكر العلوم الرياضية والعلم الطبيعى فإنه رأى كما كان يرى أرسطو وإتباعه إن العلم الألهى هو أهم العلوم وأشرفها وأن ما سواه من العلوم خدم وتبع له لذلك كان البعض يسمونه احيانا بالعلم الأعلى كما يسمون العلم

([1]) الفارابى احصاء العلوم صـ١٣١

([2]) المصدر السابق صـ١٣٢

الرياضى بالعلم الأوسط والطبيعى بالعلم الأدنى ([1]) وهكذا نجد أن الفارابى هو أول من وضع النواه الأولى لتصنيف العلوم بين المسلمين فى ذلك العصر

قال القاضى صاعد فى كتاب التعريف بطبقات الأمم :

" إن الفارابى أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام فى ايام المقتدر فبذ جميع أهل الإسلام فيها ، وأربى عليهم فى التحقيق بها ، فخرج غامضها ، وكشف سرها ، وقرب تناولها وجمع ما يحتاج إليه منها ، فى كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الإشارة ، فنبه على ما أغفله الكندى وغيره من صناعة التحليل،وانحاء التعاليم، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرف طرق استعمالها ، وكيف تعرف صورة القياس فى كل مادة منها . فجاءت كتبه فى ذلك الغاية الكافية ، والنهاية الفاضلة .

ثم له بعد هذا – فى العلم الالهى – وفى العلم المدنى : كتابان لانظير لها

أحدهما : المعروف بالسياسة المدنية ، والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة، وعرف فيهما بجمل عظيمة من الألهى ، على مذهب ارسطو طاليس فى مبادئ الروحانية ، وكيف يؤخذ عنها الجواهر الروحانية ، وكيف يؤخذ عنها الجوهر الجسمانية ، على ماهى عليه من النظام ، واتصال الحكمة ، وعرف فيها بمراتب الانسان وقواه النفسانية ، وفرق بين الوحى والفلسفة ووصف اصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة . وأحتياج المدينةإلى السيرة الملكية ، والنواميس النبوية .

وكتب الفارابى كثيرة : بلغ بها بعضهم إلى مائة وثمانية وعشرين كتابا ورسالة . وهى فى كل فن تقريبا : ثم أنها تنقسم ، طبيعيا ، إلى قسمين :–

([1]) تعليقات الدكتور عثمان أمين على أحصاء العلوم صـ١٦٨

أ) قسم : وهو شرح ، أو تعليق . أو بيان لاراء أفلاطون وارسطو .

ب) وقسم : هو تأليف شخصى للفارابى . ومن أشهر كتبه ما يلى :

١- رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة .

٢- رسالة فى مسائل متفرقة

٣- رسالة فى اثبات المفارقات

٤- رسالة فى العقل

٥- رسالة فيما ينبغى ان يقدم قبل تعلم الفلسفة

٦- رسالة فى جواب مسائل سئل عنها

٧- عيون المسائل .

٨- احصاء العلوم .

٩- ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم .

١٠- تحقيق غرض ارسطو طاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة

١١- مقالة فى أغراض ما بعد لطبيعة

١٢- شرح رسالة : زينون الكبير اليونانى.

١٣- التعليقات .

١٤- كتاب الجمع بين رأيى الحكمين : أفلاطون وأرسطو.

١٥- كتاب تحصيل السعادة.

١٦- كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة.

١٧- كتاب السياسة المدنية .

١٨- كتاب الموسيقى الكبير .

١٩- التنبيه على سبيل السعادة .

٢٠- فضيلة العلوم والصناعات.

٢١- الدعاوى القلبية.

الطابع العام لفلسفة الفارابى

إن الطابع العام لفلسفة الفارابى تدور حول محبة الحقيقة ولذلك نجده يعرف الفلسفة فيقول الفلسفة حدها وماهيتها : أنها العلم بالموجودات بما هى موجودة ([1]) .

أى أنها : العلم بالوجود المطلق الذى لها دون أن يقيده زمان أو مكان ولهذا يقول والحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك أن موضوعات العلوم وموادها لاتخلو من أن تكون أما الهية وأما طبيعية وأما منطقية وأما رياضية أو سياسية وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجه لها حتى أنه لايوجد شئ من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه بمقدار الطاقة الانسية" ([2])

فموضوع الفلسفة عند الفارابى هو موضوعات جميع العلوم لأنها فى رأية علم كلى يرسم لنا صورة شاملة للكون - ولكنه قسمها بحسب فضيلة العلوم والصناعات قال أبو نصر فضيلة العلوم والصناعات انما تكون بإحدى ثلاث ، إما بشرف الموضوع ، وإما بإستقصاء البراهين واما بعظم الجدوى الذى فيه سواء كان ذلك منتظراً أو محتضراً -أماما يفضل على غيره لعظم الجدوى فكا لعلوم الشرعية والصنائع المحتاج اليها فى زمان زمان وعند قوم قوم ، وأما ما يفضل على غيره لاستقصاء البراهين فكا الهندسة، وأماما يفضل على غيره بشرف موضوعه فكعلم النجوم وقد يجتمع هذه الثلاثة كلها أو الأثنان منها فى علم واحد كالعلم الالهى " ([3]).

([1]) الفارابى - الجمع بين رأى الحكيميين صـ١ طبع مطبعة العامرية الطبعة الأولى ١٩٠٧

([2]) المصدر السابق صـ٢

([3]) الفارابى - رسالتان فلسفيتان صـ٤٨ تحقيق الدكتور - جعفر ال ياسين دار المناهل للطباعة والنشر الطبعة الأولى ١٩٨٣

وأما غايتها فهو الحق - ولما كان لا يتعدد فقد وجب أن تكون البحوث متجهة نحوه وحده لاخلاف بينها فى ذلك وبالتالى فقد وجب أن تتلاقى جميع الآراء الصحيحة عند نقطة واحدة تتحقق عندها الوحدة الفلسفية التامة (١) ولذلك يقول الفارابى وأما الغاية التى يقصد اليها فى تعلم الفلسفة فهى معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله - وأما السبيل الذى ينبغى أن يسلكها من أراد تعلم الفلسفة فهى القصد الى الاعمال وبلوغ الغاية ... والقصد الى الأعمال يكون بالعلم وذلك أن تمام العلم العمل وبلوغ الغاية فى العلم لايكون إلا بمعرفة الطبائع لأنها أقرب الى فهمنا... وأما بلوغ الغاية فى العمل فيكون أو لا باصلاح الانسان نفسه ثم باصلاح غيره" (٢)

ومما يشير الى ذلك قول الفارابى فى التعليقات " وقال : الحكمة معرفة الوجود الحق والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته بالكمال - وهو ما سوى الواجب بذاته ففى وجوده نقصان عن درجة الأول بحسية فإذن يكون ناقص الادراك - فلا حكيم إلا الأول لأنه كامل المعرفة بذاته " (٣)

ولذلك فقد طرح الفارابى عدة مفاهيم كلها تدور حول الطابع العام لفلسفة الفارابى فبين أن الفلسفة محور الوجود والعلوم كما بين الفرق بين الفيلسوف الكامل والفيلسوف الناقص والفيلسوف البهرج والفيلسوف الزور والفلسفة الذائعة المشهورة والفلسفة على الحقيقة والفلسفة البتراء (٤) -

---

(١) الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا - من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية صـ ٣٧٩ - ديوان الممطبوعات الجامعية - الجزائر - الطبعة الثالثة ١٩٨٣م
(٢) الفارابى - المجموع صـ٦٢ فيما ينبغى أن يعلم قبل تعلم الفلسفة
(٣) الشيخ مصطفى عبد الرازق - التمهيد صـ٥٤
(٤) الفارابى - تحصيل السعادة صـ ٩٤ تحقيق الدكتور جعفر ال ياسين دار الاندلس بيروت لنبان الطبعة الثانية ١٩٨٣م

إن طابع فلسفة الفارابى هو طابع التوفيق بين الدين والفلسفة - وما جمع الفارابى بين رأى الحكمين أفلاطون وأرسطو إلا للتوفيق بين الفلسفة والدين وذلك كما فعل فى كتابه "الجمع بين الحكيمين " أوكما فعل ابن رشد الذى جاء بعده بزمن طويل فى " فصل المقال " فنظرية الفارابى فى الواجب والممكن - وقوله بالفيض ورأية فى العقل الفعال ومدينته الفاضلة ونظرية المعرفة والسعادة - ونظريته فى النبوة - كل هذا وغيره انما قصد به الفارابى التوفيق بين الفلسفة والدين.

* التوفيق بين أفلاطون وأرسطو

كان الفارابى من سار وراء الفلسفة اليونانية ولذلك نجد نزعة التوفيق واضحة فى آرائه وفلسفته خصوصا الجمع بين أراء أفلاطون وأرسطو وخيل أليه آن الحكمين لا يختلفان فى آرائهما ولهذا نراه يبذل مجهودا كبير فى كتابة " الجمع بين رأى الحكمين "لذا يبدأ كتابه هذا بقوله " أما بعد فإنى لما رأيت أكثر أهل زماننا قد خاضوا وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه وادعوا أن بين الحكيمين المتقدمين المبرزين أختلافا فى أثبات المبدع الأول وفى وجود الأسباب منه وفى أمر النفس والعقل وفى المجازات على الأفعال خيرها وشرها وفى كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية أردت فى مقالتى هذه أن أشرع فى الجمع بين رأييهما والأ بانه عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر الأتفاق بين ما كان يعتقد أنه ويزول الشك والأرتياب عن قلوب الناظرين فى كتبهما. ([1]).

ويستطرد الفارابى أوجه الخلاف المظنونة بين الحكمين ثم يحاول التوفيق بينهما بطريقة ظاهرة ([2])- فمثلا نجده بصدد مسألة " مسألة الجوهر " يشير إلى أن الناس ظنوا أن ثمة خلافا بين الحكمين فى فهم كل منها لطبيعة الجوهر ، فأفلاطون يرى أن الجوهر الكلية المعقولة هى أحق

([1]) الفاربى - الجمع بين رأى الحكيمين صـ١ ضمن المجموع الطبعة الاولى ١٩٠٧طبع مطبعة السعادة

([2]) الدكتور محمد على أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام صـ٢٣٩- دار المعرفة الجامعية ١٩٨٩ م.

الجوهر يشير إلى أن الناس ظنوا أن ثمة خلاف بين الحكيمين فى فهم كل الموجودات بالوجود وهى أولاها وأسماها أما أرسطو فهو يرى على العكس من ذلك – أن الأشخاص أى الجواهر المتشخصة المركبة من صورة ومادة هى أوائل الموجودات وأحقها بالوجود – ويرى الفارابى أن أفلاطون كان يتكلم عن الجواهر فى مجال العلم الالهى حيث توجد الصورة البعيدة عن المادة أما أرسطو فكان يتكلم عن الجواهر فى مجال المنطق والطبيعيات حيث تكون أقرب الى المحسوس ، وقد غفل المعترضون عن هذه الحقيقة – أى عن أن كلا منهما يتكلم فى مجال غير المجال الذى يتكلم فيه الأخر ولذلك يرى الفارابى أن رأى الحكيمين واحد فى الجوهر يقول فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر وبين الفريقين بون بعيد ، وبين المبحوث عنهما خلاف فقد صح أن هذين الرأيين من الحكيمين متفقان لا اختلاف بينمهما ، إذ الاختلاف انما يكون حاصلا إن حكمنا على الجواهر من جهة واحدة وبالاضافة الى مقصود واحد بحكمين مختلفين ، فلما لم يكن ذلك كذلك فقد اتضح أن رأييهما يجتمعان على حكم واحد فى تقديم الجواهر وتفضيلها"(١).
ويرى الفارابى أن بين الرجلين إتفاق فى أشياء كثيرة وأختلاف فى أشياء قليلة إلا أن بعض الباحثين يرى أن الخلاف بين ارسطو وبين استاذه أفلاطون كبير جداً ولكن الفارابى خدع فى ذلك لأن الذى وصل الى العرب من فلسفة ارسطو كان ممزوجاً بالأراء الاسكندرانية القائمة على رأى افلاطون وافلوطين ولأنه اعتقد ان كتاب أوثولوجيا من كتب ارسطو (٢).

ومع أن الفارابى راى ان هذين الحكيمين هما الممثلين الاساسين للفلسفة اليونانية فمذهبهما عنده واحد على الحقيقة وإذا كانت هناك مسائل كثيرة يظهر فيها الخلاف بين الفيلسوفين اليونانيين ، فالفارابى لايعده خلافا جوهريا مادام الاتفاق واقعاً على الأصول والمقاصد (٣) إلا أن هناك اختلاف بين افلاطون وارسطو فى امرين فى منهجهما التعليمى وفى سلوكهما

---

(١) الفارابى – الجمع بين رأى الحكيمين صـ١٠

(٢) الدكتور عمر فروخ – المنهاج الجديد فى الفلسفة العربية صـ١٠٦ – دار العلم للملايين – بيروت – لبنان الطبعة الثالثة ١٩٨٢.

(٣) الدكتور – عثمان أمين – شخصيات ومذاهب فلسفية صـ٤٩ – الشركة المصرية للطباعة والنشر القاهره ١٩٧٢.

العلمى - أما من حيث المنهج فالفارابى يلاحظ أن افلاطون لم يدون كتبه إلا أخيراً وأنه عمد فى كلامه الى الرموز والأشارات صونا للحكمة وضنابها على من لم يكن من أهلها. فى حين أن ارسطو جرى على منهج التقرير والتدوين والايضاح والتبين وأما من حيث السلوك العملى فأفلاطون فى نظره رجل تزهد وتخلى عن الدنيا وشواغلها فى حين أرسطو رجل أقبل على الدنيا والتمس أسبابها وخيراتها (١).

ومع ذلك فقد رأى بعض الباحثين (٢) أن الفارابى تورط فى نظريته تلك فخلط بين مذهبين متعارضين متميزين كالمذهب الأفلاطونى والمذهب الارسطاطا ليس واحدهما مذهب مثالى ممعن فى المثالية والثانى مذهب واقعى يريد أن يخفف من غلواء المثالية الأفلاطونية ، فمن المعلوم أن أفلاطون قد رأى أنه لاوجود للأفراد والأشخاص والمحسوسات ، لأنها متغيرة وانما الموجود حقيقة هو " المثال " او المعنى الكلى العام المجرد من الشخصيات الحسية ، فالمعنى الكلى للأنسان أو " مثال " الانسان هو الماهية الثابته للناس على اختلافهم .

وبهذه المثالية اشاد أفلاطون المذهب المثالى المشهور ، أما أرسطو فرأى خلافاً لأستاذه أن الموجود ليس هو المعنى الكلى المجرد الذى تشترك فيه أفراد كثيرة ، وأنما الموجود عنده هو الأفراد المحسوسة نفسها ، فمثلا "سقراط" هو سقرط لا بما يشترك فيه مع جميع الناس بل بما يخصه ويميزه ممن عداه وبذلك كان أرسطو فى فلسفته أقرب إلى الواقع فى حين ان افلاطون كان كثير التحليق فى عالم المثل(٣).

(١) الفارابى - الجمع بين رأى الحكيمين صـ ٥-٨ طبعة الخانجى ١٩٠٧م.
(٢) الدكتور عثمان امين - شخصيات ومذاهب فلسفية صـ٤٩.
(٣) المصدر السابق نفس المكان.

ويرى الدكتور بدوى أن محاولة الفارابى نحو ايجاد وحدة متجانسة بين الحكيمين حكمة أرسطو وحكمة افلاطون تحتاج إلى نظر كما يتبين من رسالته فى الجمع " بين راى الحكيمين " أفلاطون وأرسطو ففيه حاول التوفيق بينهم بطريقة ساذجة سطحية فى أكثر الأحيان لكنها على كل حال مفيدة من ناحية تاريخ الأفكار ونفوذ التأثير الأفلاطونى والتأثير الأرسطى فى عالم الفكر العربى ، ذلك انه يعتمد فى هذا التوفيق على التاويل للألفاظ والمعانى أكثر من أعتماده على روح المذهب عند كليهما فقد صرح الفارابى بهذا المسلك فقال " إن الغرض المقصود من مقالتنا هذه إيضاح الطرق التي إذا سلكها طالب الحق لم يضل فيها وأمكنه الوقوف على حقيقته باقاويل هذين الحكيمين من ان ينحرف عن سواء السبيل إلى ما تخيله الألفاظ المشكلة " (١).

والنتيجة التى نأخذها من توفيق الفارابى بين الحكيمين أنه كان توفيقاً غير موفق كما رأى ذلك بعض الباحثين (٢) وخصوصاً فى جانب افلاطون بهذا لم يكن له أثر مطلقا فى توجيه الفكر العربى أنذاك الوقت فإن اخفاقه فى هذا التوفيق لعله يكون قد حمل المفكرين العرب على اليأس نهائيا من الجمع بين هذين الحكيمين غير القابلين للجميع - فكان عليهم أن يختاروا بينهما : فإما افلاطون وأما ارسطو وكان اختيارهما للثانى فى تلك الفترة نتيجة طبيعية لنزعة التحصيل والعرض والتفصيل .

---

(١) الفارابى - الجمع بين رأى الحكيمين صـ ٣٢ طبعة القاهرة ١٩٠٧م.
(٢) الدكتور محمد إبراهيم الفيومى - تاريخ الفلسفة الاسلامية فى المشرق صـ٢٦٨ دار التوفيق النموذجية للطباعة ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابى

إن نزعة التوفيق التى قام بها الفارابى تعتبر نزعة أصيلة فى فكره وفلسفته وكان عونه فى ذلك انه كان يميل إلى رؤية الألتقاء لاعوامل الاختلاف والتمييز فرغم أختلاف أفلاطون وارسطو فى مذهبيهما ألا أنا نجد كما سبق محاولة الفارابى فى هذا واضحة ، وليس أدل على ذلك من تسمية كتابه الجمع بين رأى الحكيمين – فقد أقدم الفارابى على محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو لما رأى فى ذلك من دفاع عن الفلسفة من ناحية ومن تهيئة منهجية لدعم الأنسجام والاتساق بينهما من جهة أخرى فقد صرح ذلك فى كتابه فيقول " فأنى لم رأيت اهل زماننا قد تخاصموا وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه وأدعوا ان بين الحكيمين المقدميين المبرزين أختلافاً فى إثبات المبدع الأول ، وفى وجود الأسباب منه وفى أمر النفس والعقل ، وفى المجازاة على الأفعال خيرها وشرها ، وفى كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية أردت فى مقالتى هذه أن أشرع فى الجمع بين رأييهما والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر الأتفاق بين ماكانا يعتقدانه ويزول الشك والأرتياب عن قلوب الناظرين فى كتبهما وابين موضع الظنون ومداخل الشكوك فى مقالاتهما لأن ذلك من أهم مايقصد بيانه وأنفع مايراد شرحه وايضاحه " ([١]).

كما ان الظروف التي عاشها الفارابي فرضت عليه هذا الاتجاه فالفكر المترجم لم يكن قد استوعب على حقيقته بعد والشبهات قد اثيرت فى وجة الاسلام – والمحافظون من أهل السنة أو جسوا خيفة من الفلسفة ونظروا اليها بعين الاتهام والحذر فكان لابد من العمل على تحقيق مايكفل دعم الفلسفة من ناحية ويكفل دعم العقيدة – ولعل من أهم وسائل تدعيم

([١]) الفارابى – الجمع بين راى الحكيمين صـ١.

الفلسفة فى نظر الفارابى اظهارها فى مظهر موحد متفق أولا ثم ثم اثبات أنها تسعى لنفس الهدف الذي يسعى إليه الدين - كما راى الفارابى أيضا ان مسأله التوفيق بين الدين والفلسفة ضرورة ليتعاضد الطرفان فى الاسهام بسعادة الانسان - كما ان الظروف الاجتماعية والثقافية التى اثيرت فى عصر الفارابى المتصلة بتقسيم الناس الى " خاصة وعامة " أدركنا كيف توفر لمثل الفارابى عوامل التمكين من تنفيذ هذه المحاولة (١) - بالأضافة إلى التأويل الذى كان يصطنعه الفارابى لعله يجد مخرجا لفكرته الفلسفية الأ أن مما يجب أن نتصوره باحتمال من يريد أن يوفق بين الدين والفلسفة - فهو اما أن يقف مع الفلسفة حتى يؤدي فكرته - وهذا الموقف يمكن ان نضعه فى موقف المحاباه للفلسفة - او يقف مع الحق وهو الدين أو يضعهما فى موقفين متعادلين (٢).

ولذلك يرى الدكتور محمد كمال جعفر ان الفارابى يكاد يرى تكافؤ الفلسفة الصحيحة والدين الصحيح - فإن بدا هناك بعض النفور أو التناقض بين الطرفين - فما ذلك إلا أن النظام الفلسفى الذى تناقض مع هذا الدين ، يعتبرنظاما واهيا لم تكتمل فيه البراهين المؤدية إلى اليقين (٣) يقول الفارابى : إذا كانت الملة تابعة للفلسفة التى كملت بعد أن تميزت الصنائع القياسية كلها بعضها عن بعض على الجهة والترتيب الذى اقتضينا كانت ملة صحيحة أو غاية الجودة.

فأما إذا كانت الفلسفة لم تصر بعد برهانية يقينية فى غاية الجودة- بل كانت بعد تصحح آراؤها بالخطابة أو الجدلية أو السوفسطائية لم يمتنع أن تقع فيها كلها أو جلها أو فى اكثرها أراء كلها كاذبة لم يشعر بها -

---

(١) الدكتور محمد كمال جعفر - تأملات فى الفكر الأسلامى صـ٣٠٣ .
(٢) المصدر السابق صـ٣٠٤
(٣) المصدر السابق نفس المكان.

ويسجل الفارابى رأيه فى طوائف معاصريه من حيث موقفهم من الفلسفة فيبين أن قوما منهم سكتوا عنها وقوما منهم نهوا عنها إما لآن تلك الأمة ليس سبيلها بحسب فطر أهلها أو بحسب الفرص فيها أو منها ألا تطلع على الحق نفسه ، بل أنما تؤدب بحالات الحق فقط ، أو كانت الأمة أمة سبيلها أن تؤدب بالأفعال والأعمال والأشياء العملية فقط لا بالأمور النظرية ، أو بالشئ اليسير منها فقط ، أما لأن الملة التى آتى بها كانت فاسدةً جاهلة ، لم يلتمس بها السعادة لهم بل يلتمس واضعها سعاده ذاته وأراد أن يستعملها فيما يسعد هويته فقط دونهم - فخشى أن تقف الأمة على فسادها وفساد ماالتمس تمكينه فى نفوسهم متى أطلق لهم النظر فى الفلسفة (١).

من أجل ذلك فقد اقدم الفارابى على محاولة التوفيق بين افلاطون وأرسطو - أما مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة - فقد لاحظ الفارابى ضرورة النهوض بها ليتعاضد الطرفان فى الاسهام فى سعادة الانسان.

لهذا نجد أن نزعة التوفيق عند الفارابى تعتبر نزعة أصيلة فى فكرة الذى كان يميل بطبيعته إلى التوحيد والبساطه - وكان عونه دائما فى ذلك رؤية نقاط الالتقاء لاعوامل الاختلاف والتمييز - كما أن النزعة الايمانية هى المنطلق عنده للنظام الفلسفى يقول فى سالته " فى السياسة " " إن أول ماينبغى أن يبتدى به المرء هو أن يعلم أن لهذا العالم وأجزائه صانعاً بأن يتأمل الموجودات كلها ، هل يجد لكل واحد منها سببا وعلة أم لا ، فإنه يجد عند الاستقراء لكل واحد منها سببا وعنه وجد " (٢).

---

(١) الفارابى الحروف صـ ١٥٦ - نقلا من الدكتور محمد كمال جعفر - تأملات فى الفكر الاسلامى صـ٣٠٥.

(٢) الفارابى - مقالات فلسفية قديمة صـ١٢١ نقلا عن الدكتور محمد كمال جعفر - تأملات فى الفكر الاسلامى صـ٣٠٧.

مدى تأثر النزعة الدينية فى التوفيق عند الفارابى

إن أية فلسفة اسلامية وردت على يد أى فيلسوف من فلاسفة الاسلام إن هى الا فى الواقع فلسفة توفيقية بين الدين والفلسفة وإذا كان الفارابى قد عاصر بعض الاضطرابات الاجتماعية فى عصره فإنه كان يتأمل واقع عصره ويستوعبه لذلك ظلت النزعة الدينية فى أعماق الفارابى هى الخلفية العريضة التى قدم فى ضوئها فكرة الفلسفى بنوعيه النظرى والعملى لذلك يقول الفارابى فى كتابه تحصيل السعادة " الملة محاكية للفلسفة عندهم، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها وكلاهما تعطى المبادئ القصوى للموجودات ، فانهما يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات وتعطيان الغاية القصوى التى لأجلها كون الانسان وهى السعادة القصوى والغاية القصوى فى كل واحد من الموجودات الأخر (١).

وكل ماتعطى الفلسفة فيه من البراهين اليقينية فإن الملة تعطى الاقناعات " ويقول الشيخ مصطفى عبدالرازق معلقا على قول الفارابى " والفرق بين الدين والفلسفة عند الفارابى هو من جهة أن طرق الفلسفة يقينية أما طريق الدين فأقناعى ومن جهة أخرى تعطى الفلسفة حقائق الأشياء كما هى ولايعطى الدين إلا تمثيلا وتخييلا " (٢).

ويذهب بعض الباحثين (٣) إلى أن النزعة الدينية ورح العقيدة الاسلامية كانا يطبعان الفكر الفارابى بطابع خاص يجعله أقرب إلى الفلسفة الدينية منه إلى الفلسفة الخاصة وهذا هو باعث التوفيق بين الدين والفلسفة.

وتتجلى محاولة الفارابى التوفيق بين الدين والفلسفة فى كثير من بحوث الفارابى ومقالاته لكنها تبرز أوضح ماتكون فى نظريته الى النبوة والدفاع عنها فى وجه خصومها.

---

(١) الفارابى – تحصيل السعادة صـ ٩٠

(٢) الشيخ مصطفى عبدالرازق التمهيد صـ ٧٩.

(٣) الدكتور محمد كمال جعفر - تأملات فى الفكر الاسلامى صـ٣٠٩

نظرية المعرفة عند الفارابى

تتقاسم نظرية المعرفة عند الفارابى اتجاهات ثلاثة فإذا كان فيلسوفنا وقعياً نراه يعتمد على الحواس فى نقل المعارف الخارجية وايصالها اياها إلى العقل ليجردها ويفهمها ويحكم عليها ويسجلها كأرسطو، فإنه يرى ان للمعرفة وسائل وأدوات اساسها الحس وتاجها العقل (١).

وإذا كان فيلسوفاً روحيا فإنه يؤمن بسماوية عنصر النطق من النفس وخلوده كأفلاطون فإنه يضع القوة الناطقة على رأس الملكات الانسانية ويسند اليها رياستها ويوقن بوجود الحقيقة المطلقة ويمقدرة النفس على ادراكها بصورة اليقين (٢).

كما تتأسس المعرفة العقلية عند الفارابى على نظرية العقول العشرة – وكيف أفاض العقل الايجابى أو الفعال المعرفة على العقل الهيولانى فصيره من القوة إلى الفعل وحوله الى عقل مستفاد – وبذا كشفنا النقاب عن أثر ارسطوا الذى يصرح بأن التصيير من القوة الى الفعل يستلزم موجودا هو بالفعل من قبل ورأينا أن هذه هى احدى المسائل الجوهرية التى يلح عليها المعلم الثانى ويعرضها فى عدة رسائل ويمنحها أهمية خاصة ويقول الدكتور غلاب وفى الحق أن هذا الفيلسوف هو الذى رسم الخطوط العريضة لنظرية العقول التى أثرت فى جميع فلاسفة العصور الوسيطة من مسلمين ومسيحين ويهود (٣).

أما عن الاتجاه الأول فإنا نجد الفارابى يؤكد على أهمية الحس فيقول " فالمعارف انما تحصل فى النفس بطريق الحس "(٤) ويستدل على

(١) الدكتور محمد غلاب- المعرفة عند مفكرى الاسلام صـ٢٢١دار الجيل للطباعة – الدار المصرية للتأليف والترجمة .

(٢) المصدر السابق نفس المكان.

(٣) المصدر السابق صـ ٢١٩.

(٤) الفارابى – كتاب الجمع بين رأى الحكيمين صـ٢٤ – ضمن كتاب المجموع .

ذلك بقول ارسطو " فى البرهان " " إن من فقد حساما فقد فقد علما ما " ([١])
ولذلك يرى الفارابى أن ادراك الحواس انما يكون للجزئيات وعن الجزئيات تحصل الكليات والكليات هى التجارب على الحقيقة وأهم هذه التجارب هى أوائل المعارف ومبادئ البرهان ([٢]).

ويرى الفارابى أن العقل ليس شيئاً غير التجارب فكلما كانت هذه التجارب أكثر كانت النفس أتم عقلاً ([٣]).

والأشياء المادية انما تعرف بأن تتحول الى معقولات فتحصل فى العقل صورة مفردة غير ملابسة للمادة ومجردة عنها.

كما لاتحصل المعرفة فى الانسان بمجرد مباشرة الحس للمحسوسات بل بعد تدخل قوى نفسية متعددة يقول الفارابى عن هذه القوى " وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك ، وذلك أن بينها وسائط ، وهو أن الحس يباشر المحسوسات فتحصل صورها فيه ويؤديها الى الحس المشترك حتى تحصل فيه ، فيؤدى الحس المشترك تلك الى التخيل والتخيل الى قوة التمييز ، ليعمل التمييز فيها تهذيباً وتنقيحاً ويؤديها مهذبة منقحة الى العقل فيحصلها العقل عنده " ([٤]).

وهكذا فإن المعرفة انما تكون بأن تقع الحواس على المحسوسات فتنتزع صورها ثم تتعاقب عليها قوى النفس المختلفة واحدة بعد الأخرى لتقوم بتنقيتها من الشوائب وتصفيتها من علائقها الحسية وعوارضها المشخصة حتى تبلغ بها مرتبة التجريد الخالص ([٥]).

([١]) المصدر السابق نفس المكان.
([٢]) المصدر السابق نفس المكان.
([٣]) المصدر السابق نفس المكان.
([٤]) الفارابى - رسالتا فلسفيتان صـ ١٠٤ تحقيق الدكتور جعفر ال ياسين دار المناهل للنشر والتوزيع - الطبعة الأولى ١٩٨٧م.
([٥]) الدكتور عبدالرحمن مرحبا من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية صـ ٣٨٦.

والعقل عند الفارابى " هو هيئة مافى مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات - فهو بالقوة عقل وعقل هيولانى " ([١]).

فإذا ماأدرك العقل صور الأجسام فى الخارج صار عقلا بالفعل : أى أن حصول المعرفة الحسية فى الانسان مشروط بانتقال العقل من حال القوة إلى حال الفعل - وهذا الانتقال لايكون بفعل الانسان ذاته بل بتأثير عقل آخر هو دائما بالفعل - وهذا أعلى من العقل الانسانى - وهذا هو العقل الفعال عقل فلك القمر وهو " ذات ماجوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة " ([٢]). فإن ذلك العقل يعطى العقل الهيولانى - الذى هو بالقوة عقل شيئا مابمنزلة الضوء الذى تعطيه الشمس البصر لأن منزلته من العقل الهيولانى منزلة الشمس من البصر - فإن الشمس تعطى البصر ضوءاً يضاء به وتعطى الالوان ضوءاً تضاء بها فيصبر البصر بالضوء الذى استفادة من الشمس مبصراً بالفعل وبصيراً بالفعل وتصير الالوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة مرئية بالقوة - كذلك هذا العقل الذى بالفعل يفيد العقل الهيولانى شيئا ما يرسمة فيه - فمنزلة ذلك الشئ من العقل الهيولانى منزلة الضوء من البصر فيه يبصر الأشياء التى هى بالقوة مبصرة فتصير مبصرة بالفعل ([٣]).

وفعل هذا العقل المفارق فى العقل الهيولانى شبيه فعل الشمس فى البصر فلذلك سمى العقل الفعال ... وإذا حصل فى القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشئ الذى منزلته منها منزلة الضوء من البصر حصلت المحسوسات حينئذ عن التى هى محفوظة فى القوة المتخيلة معقولات فى القوة الناطقة - وتلك هى المعقولات الأولى التى هى مشتركة لجميع الناس

([١]) الفارابى - أهل المدينة الفاضلة صـ ١٠١ تحقيق الدكتور البير نصرى نادر - المطبعة الكاثوليكية - دار الشروق ببيروت لبنان الطبعة السادسة ١٩٩١م.
([٢]) المصدر السابق صـ١٠٢.
([٣]) المصدر السابق صـ١٠٢.

مثل أن الكل أعظم من الجزء وإن المقادير المساوية للشئ الواحد متساوية والمعقولات الأول المشتركة ثلاث أصناف : صنف أوائل للهندسة العلمية وصنف أوائل يوقف بها على الجميل والقبيح مما شأنه أن يعمله الانسان ، وصنف أوائل تستعمل فى أن يعلم به أحوال الموجودات التى ليس شأنها أن يفعلها الانسان ومباديها ومراتبها مثل السموات والسبب الأول وسائر المبادئ الأخر وما شأنها أن يحدث عن تلك المبادئ (١).

ومعنى هذا أنه الى جانب المعرفة الحسية والمعرفة العقلية هناك ايضا عند الفارابى المعرفة الاشراقية ومؤداها ان الحقائق تتجلى من العقل الفعال واهب الصور ولاتحصل إلا بفيض من العقل الفعال يقول الفارابى " وهذا العقل الفعال هو الذى يضئ عقل الانسان ويجعله يدرك المعقولات - وهذا ضرب من الأشراق " (٢).

وهكذا فالمعرفة عند الفارابى تتقاسمها ثلاث اتجاهات المعرفة الحسية والمعرفة العقلية والمعرفة الاشراقية - وقد تأثرا الفارابى فى هذه النظرية بدون شك بأفلاطون والأفلاطونية المحدثة والتيارات الصوفية فى عصره كما تأثر فيها ايضا بنظرية الوحى فى الاسلام (٣).

---

(١) المصدر السابق نفس المكان
(٢) المصدر السابق صـ ١٠٤
(٣) الدكتور عبدالرحمن مرحب من الفلسفه اليونانيه الى الفلسفة الاسلامية صـ ٣٨٨

القوة العارفة أو النفس

يعرف الفارابى النفس كما عرفها ارسطو فقد سئل عن حد النفس فقال حد أرسطو طاليس النفس فقال : " أنها استكمال أول لجسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة " (١).

*** قوى النفس ...**

* إن قوى النفس عند الفارابى ثلاثة أقسام :

- القوى الغازية وبها يتغذى الانسان وقوتها الرئيسية فى الفم ولها خدم وآلات هى المعدة والطحال والكبد .... وغير ذلك..
- القوى الحيوانية . وهى تنقسم إلى قسمين : محركة ومدركة.
- والمحركة على ضربين : إما شهوانية وهى التى تطلب النافع وإما عضبية وهى التى تدفع الضار.
- والمدركة على ضربين ايضا : فهى إما أن تكون بالحواس الخمس الظاهرة المعروفة أو بالحواس الخمس الباطنة.

* **القوى المتخيلة :** وهى القوة التى تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحس لها ، وهى تركب المحسوسات بعضها الى بعض وتفصل بعضها عن بعض فى تفصيلات مختلفه بعضها صادق وبعضها كاذب ويقترن بها مايتخيله (٢).

* **القوة الناطقة :** وهى القوة التى يكون بها الادراك والفهم والتفكير وهى التى يمكن بها أن تعقل المعقولات ويميز بين الجميل والقبيح وبها يجوز الانسان الصناعات والعلوم (٣). وليس لها رواضع وقدم من نوعها فى سائر الأعضاء.

---

(١) الفارابى رسالتان فلسفيتان صـ ١٠٦ تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين.
(٢) الفارابى - اراء أهل المدينة الفاضلة صـ٨٧.
(٣) الدكتور على عبدالواحد وافى - المدينة الفاضلة للفارابى صـ ٥٨ نهضة مصر للطباعة والنشر.

* **القوة النزوعية :** وهى التى تشتاق إلى الشئ وتكرهه ، وهذه القوة هى بها تكون الإرادة ، فإن الإرادة نزوع الى ما أدرك إما بالحس واما بالتخيل وأما بالقوة الناطقة وآلات هذه القوى فى اليدين والرجلين وسائر الأعضاء التى يمكن أن تتحرك بالأرادة ([1]).

وكل هذه القوى تكون رئاستها فى القلب الذى هو ينبوع الحرارة الغريزية فمنه تنبت ومنه تسترفد جميع الأعضاء عن طريق الدماغ الذى يعدل الحرارة التى شأنها أن اليها من القلب حتى يكون مايصل الى كل عضو من الحرارة معتدلا ولذلك نجد أن الفارابى يحدد العلاقة بين هذه القوى فيقول " فالغاذية الرئيسية شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسية والحاسة صورة فى الغاذية والحاسة الرئيسية بشبه مادة للمتخيلة والمتخيلة صورة فى الحاسة الرئيسية ، والمتخيلة الرئيسية مادة للناطقة الرئيسية والناطقة صورة فى المتخيلة وليست مادة لقوى أخرى ، فهو صورة لكل صورة تقدمها وأما النزوعية فإنها تابعة للحاسة الرئيسية والمتخيلة والناطقة على جهة ماتوجد الحرارة فى النار تابعة لما تتجوهر به النار " ([2]).

وهكذا فإذا كانت النفس هى كمال الجسم كما عند الفارابى - فإن العقل هو كمال النفس - وما الانسان إلا انسانا بالعقل - هذا وقد عالج الفارابى مشكلة العقل فى كثير من كتبه وزاد على ذلك بان وقف عليها رسالة مستقلة تبحث فى معانى العقل.

والذى يهمنا من هذه المعانى هنا هو جعله العقل على أربع مراحل :

المرحلة الأولى : العقل بالقوة : فالعقل الذى هو بالقوة - هو قوة من قوى النفس ويسميه الفارابى العقل الهيولانى وهو هيئة فى مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات وهو بالقوة عقل وعقل هيولانى ([3]).

([1]) الفارابى - آراء أهل المدينة الفاضلة صـ ٩٠ تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين.

([2]) المصدر السابق صـ ٩٢

([3]) المصدر السابق صـ ١٠١.

* **المرحلة الثانية :** عقل بالفعل – فإذا حصلت صور الموجودات صارت تلك الذات عقلا بالفعل وصارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت من قبل أن تنزع عن موادها معقولات بالقوه وهذه المعقولات قبل حصولها فى العقل تكون أما صور للأشياء الحسية وأما صور مجردة عن المحسوس ، فإن كانت صوراً للأشياء الحسية فإن العقل ينتزعها من مادتها فيجردها عن الأين والوضع والمتى فتصبح كليات بعد أن كانت صفات لأشياء جزئية – اما إن كانت بذاتها صوراً مجردة فإن العقل يدركها كما هى وتكون ماهيته مشبهة لوجودها او عين وجودها – وفى الحالين – فإن العقل بالفعل يكون هو والمعقول شيئاً واحداً – ومعنى قولنا فى تلك الذات أنها عاقلة ليس هو شيئاً غير ان المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت هى بعينها تلك الصور فإذا معنى أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل على معنى واحد بعينه ([1]).

* **المرحلة الثالثة :** العقل المستفاد – فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ احد موجودات العالم وعدت من حيث هى معقولات فى جملة الموجودات وشأن الموجودات كلها أن تعقل وتحصل صوراً لتلك الذات فإذا كان كذلك لم يمتنع أن تكون المعقولات من حيث هى معقولات بالفعل وهى عقل بالفعل أن تعقل ايضا فيكون الذى يعقل حينئذ ليس هو شيئا غير الذى هو بالفعل عقل – ويكون وجوده ومعقول هو وجوده فى ذاته هو الآن العقل المستفاد([2]). ذلك أن العقل المستفاد هو قدرة العقل الذى بالفعل ، والعقل الذى بالفعل شبه موضوع ومادة للعقل المستفاد – وإذا انتهى العقل بالفعل الى العقل المستفاد انتهى الى ماهو شبيه بالنجوم والحد الذى تنتهى اليه

([1]) الفارابى : مقالة فى معانى العقل صـ ٥٠-٥١ ضمن كتاب المجموع طبع مطبعة السعادة – الطبعة الأولى ١٩٠٧م.

([2]) المصدر السابق صـ ٥١-٥٢ .

الاشياء التى تنسب الى الهيولى والمادة وإذا ارتقى منه انما يرتقى الى رتبة اول الموجودات المفارقه وأول رتبته رتبة العقل الفعال ([١]).

* **المرحلة الرابعة :** العقل الفعال : وفيه يقول الفارابى هو صورة مفارقة لم تكن فى مادة ولاتكون اصلا - وهو بنوع ماعقل بالفعل قريب الشبه بالعقل المستفاد - وهو الذى جعل تلك الذات التى كانت عقلا بالقوة وجعل المعقولات التى كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل وتشبه العقل الفعال الى العقل الذى هو بالقوة كنسبة الشمس الى العين التى هى بصر بالقوة مادامت فى ظلمة - فعلى هذا المثال يحصل فى تلك الذات التى هى عقل بالقوة شئ مامنزلته منه منزلة بالاشفاق بالفعل من البصر وذلك الشئ يعطيه اياه العقل الفعال ([٢]).

هذا ويرى الفارابى أن هذه المعرفة للنفس تقوم على اساس من القوة المتخيلة خصوصاً فى المنامات والوحى ورؤية الملك - ذلك أن النفس عنده إذا انفردت بنفسها فى النوم وتخلت عما تبعثه الحاسة اليها وماتقدمه هى الى الناطقة برز لها فعل خاص هو المحاكاة ([٣])فأحيانا تحاكى المحسوسات بالحواس الخمس بتركيب المحسوسات المحفوظة عندها المحاكية لتلك ، واحياناً تحاكى المعقولات ، وأحياناً تحاكى القوة الغاذية ، وأحياناً تحاكى القوة النزوعية وتحاكى ايضا ماعليه البدن من المزاج ([٤]) كما يعتقد الفارابى ان العقل الفعال قد يفيض منه على القوة المتخيله فيجعلها تحاكى المعقولات التى فى نهاية الكمال ، مثل السبب الأول والأشياء المفارقة للمادة بأفضل المحسوسات واكملها مثل الأشياء الحسنة المنظر ، وتحاكى المعقولات الناقصة بأخس المحسوسات وانقصها([٥]).

([١]) المصدر السابق صـ٥٤.
([٢]) المصدر السابق صـ ٥٤-٥٥.
([٣]) الدكتور محمد سيد أحمد المسير - المجتمع المثالى فى الفكر الفلسفى وموقف الاسلام منه جـ١صـ٢١٤ دار الطباعة المحمدية الطبعة الأولى ١٩٨٠م.
([٤]) الفارابى - اراء أهل المدينة الفاضله صـ١٠٩.
([٥]) المصدر السابق صـ ١١١.

ولهذا يرى الفارابى أن هذه كلها قد تكون فى النوم وقد تكون فى اليقظة إلا أن التى تكون فى اليقظة قليلة وفى الأقل من الناس وأما التى فى النوم فأكثرها فى الجزئيات وأما المعقولات فقليلة(١).

ومن هذا المنطلق وكما يقول بعض الباحثين (٢) قدم الفارابى تفسيره الفلسفى للنبوة ورؤية الملك - فمتى كانت القوة المتخيلة كاملة ولاتستولى عليها المحسوسات الواردة من الخارج استيلاء يستغرقها بأسرها ، وتفرغت هى لأفعالها التى تخصها وكانت حالتها فى اليقظة مثل حالها عند تحللها من المحسوسات فى النوم حينئذ تصير معرضة لفيض العقل الفعال فتقبل فى اليقظة عنه الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات والمعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويكون للأنسان بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الالهية على حد تعبير الفارابى(٣) وتلك هى أكمل المراتب التى تنتهى اليها المتخيلة ومن غريب الخيال مايقوله الفارابى عن رؤية الملك " فإن تلك المتخيلة تعود فترتسم فى القوة الحاسة ، فإذا حصلت رسومها فى الحاسة المشتركه انفعلت عن تلك الرسوم الباصرة ، فارتسمت فيها تلك فيحصل عما فى القوة الباصرة منها رسوم تلك فى الهواء المضئ المواصل للبصر بشعاع البصر ، فإذا حصلت تلك الرسوم فى الهواء عاد مافى الهواء فيرتسم من رأس فى القوة الباصرة التى فى العين وينعكس ذلك الى الحاس المشترك والى القوة المتخيلة ، ولأن هذه كلها متصلة بعضها ببعض فيصير ما أعطاه العقل الفعال من ذلك مرئياً لهذا الأنسان ، فإذا اتفقت التى حاكت بها القوة المتخيلة تلك الأشياء محسوسات فى نهاية الجمال والكمال ، قال الذى يرى ذلك إن لله عظمة جليلة عجيبة ورأى أشياء عجيبة لايمكن وجود شئ منها فى سائر الموجودات اصلا (٤).

---

(١) المصدر السابق صـ ١١٣.
(٢) الدكتور محمد المسير - المجتمع المثالى فى الفكر الفلسفى جـ١ صـ ٢١٥-٢١٦.
(٣) الفارابى المدينة الفاضلة صـ ١١٣.
(٤) الفارابى - أراء أهل المدينة الفاضلة صـ ١١٤-١١٥.

نظرية الفيض عند الفارابى

هذه النظرية يفصل الفارابى القول فيها بان كل شئ فى هذا الوجود انما يكون عن طريق الفيض من الله الذى عنه وجد الوجود يقول الفارابى ومتى وجد للأول الوجود الذى هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات ... على ماهى عليه من الوجود الذى بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان ، ووجود مايوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لو جود شئ آخر ، وعلى ان وجود غيره فائض عن وجوده هو ، فعلى هذه الجهة لايكون وجود مايوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه ، ولا على أنه غاية لوجود الأول ... فلذلك وجوده الذى به فاض الوجود الى غيره ... وجوده الذى به تجوهر فى ذاته هو بعينه وجوده الذى به يحصل وجود غيره عنه.. وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذى هو بجوهره ولا وجوده الذى بجوهره اكمل من الذى يفيض عنه وجود غيره بل هما جميعاً ذات واحده ولايمكن ايضا أن يكون له عائق من أن يفيض عنه وجود غيره لامن نفسه ولامن خارج اصلا " (١).

من هذا النص نرى أن الفيض الفارابى يدل على أن الفيض خارج عنه تعالى بذاته ولذاته وفى ذاته ، كما أن الموجودات كثيرة ومتفاضلة وهو سبحانه وتعالى جواد وجوده فى جوهره ويترتب عنه الموجودات ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته.

وهو عدل وعدالته فى جوهره ، وليس ذلك لشئ خارج عن جوهره وجوهره أيضا جوهر ، إذا حصلت الموجودات مرتبة فى مراتبها أن يأتلف ويرتبط وينتظم بعضها مع بعض ائتلافاً وارتباطا وانتظاماً تصير بها الأشياء الكثيرة جملة واحدة وتحصل كشئ واحد - لأن فى جوهر الأول أن يحصل عنه بكثير من الموجودات مع جواهرها الأحوال التى بها يرتبط بعضها مع بعض ويأتلف وينتظم " (٢).

---

(١) الفارابى أراء اهل المدينة الفاضلة صـ ٥٥-٥٦.
(٢) المصدر السابق صـ ٥٨.

وبعد أن تكلم الفارابى عن الموجودات وجعل لها مراتب بحسب قربها من الأول وأرجع كل النظام فى العالم وكل ارتباط بين الأشياء الى الأول الذى هو سبب وحدتها وائتلافها لذا نراه فى كتابه المدينية الفاضله يجعل عدد العقول عشرة (١) وأول المبدعات عنه شئ واحد بالعدد وهو العقل الأول ، وسبب صدوره عنه علم الواحد المطلق بنفسه وهو جوهر غير متجسم أصلا ولا هو ولا هو فى مادة – فهو يعقل ذاته ويعقل الأول – وبما يعقل الأول يلزم عنه وجود ثالث " عقل ثان " وبما يعقل من ذاته يلزم وجود السماء الأولى أو الفلك المحيط او الفلك الأعلى.

وهذا الوجود الثالث يلزم عنه وجود رابع " عقل ثالث " وبما يفعله من ذاته يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابته او فلك الثوابت – وهذا الوجود الرابع " العقل الثالث " وهذا أيضا لافى مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول بما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس " عقل رابع " وبما يعقله من ذاته يلزم عنه كرة أو فلك زحل.

وهذا الوجود الخامس " العقل الرابع يلزم عنه وجود سادس " عقل خامس" وبما يعقل من ذاته ويعقل الأول يلزم عنه وجود كرة أو فلك المشترى وهذا الوجود السادس " العقل الخامس " وهو أيضا يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع " العقل السادس " وبما يعقله يلزم عنه وجود كرة المريخ.

وهذا الوجود السابع " العقل السادس " يلزم عنه وجود ثامن أو عقل سابع يلزم عنه وجود كرة الشمس – وهذا الوجود الثامن العقل السابع يلزم عنه وجود تاسع او عقل ثامن وهذا يلزم عنه وجود كرة الزهرة.

وهذا الوجود التاسع العقل الثامن يلزم عنه وجود عاشر أو العقل التاسع يلزم عنه وجود كرة عطارد.

وهذا الوجود العاشر العقل التاسع يلزم عنه وجود حادى عشر أو عقل عاشر يلزم عنه وجود القمر.

---

(١) المصدر السابق صـ ٦١-٦٢.

وهذا الوجود الحادى عشر هو آخر العقول الثوانى وعاشرها وهو العقل الفعال او عقل فلك القمر - وهذا العقل يدبر عالم مادون فلك القمر وهو يعقل ذاته ويعقل الأول وعنده ينتهى وجود سلسلة الأجسام السماوية([١]).

وهكذا نجد ان هذه السلسة مرتبة فى الكمال من أعلى الى ادنى - فهى تبدأ من الاكمل وهو الله تعالى ثم الكامل وتندرج فى النقصان حتى العقل العاشر الذى هو أنقصها كمالا ، وعن هذا العقل تنشأ النفس الكلية من علم العقل بذاته ثم توجد بقية الموجودات الأرضية - والذى يتولى التاثير فى هذا العالم الأرضى هو العقل الفعال - وهو سبب وجود الأنفس الأرضية وسبب وجود العناصر الأربعة - وهو الصلة بين السماء والأرض.

والفارابى يفترض وجود مبداين آخرين : هما المادة والصورة - وهذان المبدآن افترضهما من معانى الامكان والفعل أو الشئ بالقوة والشئ بالفعل لأجل أن يتمم مراتب الوجود العقلى او العالم العلوى - والفارابى قسم العالم الطبيعى الى قسمين - عالم علوى - وعالم سفلى ورأى أن كلا منهما ينقسم الى ست مراتب ، فالعالم العلوى يتكون من : الله ، عقول الافلاك - العقل الفعال - والنفس الكلية ، والصورة والمادة.

١- فالله هو الموجود الأول واجب الوجود ، وهو علة جميع الأشياء.
٢- عقول الأفلاك التسعة ، عقل الفلك ، المحيط أو السماء- الأولى ، ثم عقل الكواكب الثابته ، ثم العقل المحرك لفلك زحل ، ثم العقل المحرك لفلك المشترى ، ثم العقل المحرك لفلك المريخ ، ثم العقل المحرك لفلك الشمس ، ثم العقل المحرك لفلك الزهرة ، ثم العقل المحرك لفلك عطارد ثم العقل المحرك لفلك القمر.
٣- العقل الفعال - وهو المؤثر فيما دون فلك القمر فى العالم الأرضى.
٤- النفس الكلية
٥- الصورة
٦- واخيرا المادة

([١]) المصدر السابق صـ ٥٣-٥٤

والطبقات الثلاث الأولى أموراً عقلية مجردة عن المادة ولاتلابس المادة أصلا - أما الثلاثة الأخيرة - فهى وإن كانت مجردة عن المادة وأموراً عقلية وليست أجساماً إلا أنها قد تلابس الأجسام وتحل فيها وبذلك تتكثر بهذه الملابسه.

** أما العالم المادى أو العالم الأسفل فهو ستة أقسام أيضا هى :

١- أجسام الأفلاك
٢- أجسام الحيوان
٣- اجسام الانسان
٤- أجسام النبات
٥- أجسام المعادن
٦- العناصر الأربعة الاسطقسات الأربعة : وهى الماء ، والهواء ، والتراب، والنار (١).

إن هذه النظرية عند الفارابى مدينة بلا شك لرأى أرسطو ممزوجة بالافلاطونية الحديثة - فمسألة أن العالم تنشأ عن الله تعالى بطريق التعليل راى افلاطوينى ورايه أن العالم الأعلى عالم عقلى يرجع إلى رأى ارسطو وافلوطين وبالذات قوله بتأثير عقل القمر فى بقية الكون رأى ارسطو طاليس - ذلك أن أرسطو من الذين كانوا يقولون بأن كل مؤثر عقل - أما عدد العقول وكونها عشراً فقد يكون الفارابى متأثرا فيها بمذهب بطليموس فى الافلاك - فقد قال بطليموس : إن الافلاك تسعة - فأوجد الفارابى لكل فلك عقل يوازيه ويؤثر فيه - ومبدأ الوساطة كذلك رأى افلوطينى - وقد مثلها الفارابى فى عقول الأفلاك ، والعقل الفعال والنفس الكلية (٢).

وهكذا يسخر الفارابى افلاطون وأرسطو وافلوطين لبلوغ أهدافه وأغراضه ويمزجهم بعضهم ببعض وبمذاهب أخرى ويصوغ كل ذلك فى اطار من التفلسف الدينى.

---

(١) الدكتور عوض حجازى والدكتور محمد السيد نعيم - الفلسفة الاسلامية وصلتها باليونانية صـ ٢٢٦.
(٢) المصدر السابق نفس المكان.

معنى الفيلسوف والامام والرئيس الأول

يرى الفارابى أن الفلسفة ليست علما جزئيا وانما هى علم كلى يرسم صورة شاملة للكون ولذلك يرى أن الفيلسوف الكامل على الاطلاق هو ان تحصل له العلوم النظرية وتكون له قوة على استعمالها فى كل من سواه بالوجه الممكن وإذا تؤمل أمر الفيلسوف على الاطلاق لم يكن بينه وبين الرئيس الأول فرق وذلك أن الذى له قوة على استعمال ماتحتوى عليه النظرية في كل من سواه هو أن تكون له القوة على ايجادها معقوله وعلى ايجاد الارادية منها بالفعل – وكلما كانت قوته على هذه أعظم كان أكمل فلسفة فيكون الكامل على الإطلاق هو الذى حصلت له الفضائل النظرية أولا ثم العلمية ببصيره يقينه ([1]).

ويقول الفارابى وأما معنى الامام فى لغة العرب فإنما يدل على من يؤتم به ويتقبل وهو إما المتقبل كماله أو المتقبل غرضه فإن لم يكن متقبلا بجميع الأفعال والفضائل والصناعات التى هى غير متناهية لم يكن متقبلا على الأطلاق، وإن لم يكن هنا غرض يلتمس حصوله بشئ من الصنائع والفضائل والأفعال سوى غرضه كانت صناعته هى أعظم الفكر قوة وعلمه أعظم العلوم قوة إذ كان يجميع هذه التى فيه يستعمل قوى غيره فى تكميل غرضه وليس يمكن ذلك دون العلوم النظرية ودون الفضائل الفكرية التى هى أعظمها قوة دون سائر تلك الاشياء التى تكون فى الفيلسوف ([2]).

اما اسم الملك فيقول الفارابى وأسم الملك يدل على التسلط والاقتدار ، والاقتدار التام هو أن يكون أعظم الاقتدارات قوة – وهذا الاقتدار يكون فى ذاته من عظم المقدرة بأن تكون صناعته وماهيته وفضيلته عظيمة القوة

([1]) الفارابى تحصل السعادة صـ٨٩ تخليف الدكتور جعفر ال ياسين دار الاندلس بيروت لبنان الطبعة الثانيه ١٩٨٣م.
([2]) المصدر السابق صـ ٩٣

ولايكون ذلك إلا بعظم قوة المعرفة وعظم قوة الفكرة وعظم قوة الفضيلة والصناعة - وإلا لم يكن ذا مقدرة على الاطلاق - وكذلك إن لم تكن له مقدرة على الخيرات التى هى دون السعادة القصوى كان اقتداره أنقص ولم يكن كملا ، فلذلك صار الملك على الأطلاق هو بعينه الفيلسوف وواضع النواميس (١).

ويرى الفارابى أن معنى الفيلسوف والامام والرئيس الأول بمعنى واحد فيقول فتبين أن معنى الفيلسوف والرئيس الأول وواضع النواميس والامام كله واحد وأى لفظة ما أخذت من هذه الالفاظ ثم أخذت مايدل عليه كل واحد منها عند جمهور أهل لغتنا وجدتها كلها تجتمع فى آخر الأمر للدلالة على معنى واحد بعينه - ومتى حصلت هذه الاشياء النظرية التى تبرهنت فى العلوم النظرية مخيلة فى نفوس الجمهور أوقع التصديق بما تخيل منها وحصلت الاشياء العملية بشرائطها التى بها وجودها ممكنة فى نفوسهم واستولت عليها وصارت غزائمهم لاتنهضم نحو فعل شئ آخر غيرها فقد حصلت الاشياء والعملية تلك - وهذه بأعيانها إذا كانت فى نفس واضع النواميس فهى فلسفة وإذا كانت فى نفوس الجمهور فهى ملة - ذلك أن الذى يبين هذه فى علم واضع النواميس بصيره يقينية والتى تمكن فى نفوس الجمهور متخيل واقناع على أن واضع النواميس يتخيل أيضا هذه الأشياء وليست المتخيلات له ولا المقنعات فيه بل يقينية - وهو الذى اخترع المتخيلات والمقنعات ليمكن بها تلك الاشياء فى نفسه على أنها ملكة له إنما على أنها متخيل واقناع لغيره ويقين له - وعلى أنها ملة وله هو فلسفة فهذه هى الفلسفة بالحقيقة والفيلسوف بالحقيقة (٢).

ويرى الفارابى أن هذا الفيلسوف أو الرئيس الأول يكون لهم بمثابة القلب للبدن فيقول وكما أن القلب يتكون أولا ثم يكون هو السبب فى أن

---

(١) المصدر السابق صـ ٩٣
(٢) المصدر السابق صـ ٩٤

يكون سائر اعضاء البدن والسبب فى ان تحصل قواها وأن تترتب مراتبها - فإذا اختل منها عضو كان هو المرقد بما يزيل عنه ذلك الاختلال - كذلك رئيس هذه المدينة ينبغى أن يكون هو أولا ، ثم يكون هو السبب فى أن تحصل المدينة وأجزاؤها والسبب فى أن تحصل الملكات الارادية التى لأجزائها فى أن تترتب مراتبها (١).

ولهذا يشترط الفارابى لهذا الرئيس أو الفيلسوف شروطا لابد أن تحقق فيه فيقول ولايمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها.

١- أن يكون تام الأعضاء قواها مؤاتيه أعضاءها على الأعمال التى من شأنها أن تكون بها .

٢- أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل مايقال له فيلقاه بفهمه على مايقصده القائل وعلى حسب الأمر فى نفسه.

٣- أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه وفى الجملة لايكاد ينساه.

٤- أن يكون جيد الفطنة ، ذكيا ، إذا رأى الشئ بادنى دليل فطن له على الجهة التى دل عليها الدليل.

٥- أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على ابانة كل مايضمره ابانه تامة.

٦- أن يكون محباً للتعليم والاستفادة منقاداً له سهل القبول لايؤلمه تعب التعليم ولا يؤذيه الكد الذى ينال منه.

٧- أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح متجنبا للطبع للعب مبغضا للذات الكائنه عن هذه.

٨- أن يكون محباً للصدق وأهله مبغضاً للكذب واهله.

٩- أن يكون كبير النفس محبا للكرامة تكبر نفسه بالطبع عن كل مايشين من الأمور وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها.

---

(١) الفارابى - اراء أهل المدينة الفاضلة صـ ١٢٠.

١٠- أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده.

١١- أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهلـه ومبغضاً للجـور والظلـم وأهلهمـا يعطـى النصـف مـن أهلـه ومـن غـيره ويحـث عليـه غـير صعـب القيـاد لاجموحاً ولا لجوجاً إذا دعى الى العدل.

١٢- أن يكون قوى العزيمة على الشئ الذى ينبغى أن يفعل جسـوراً عليـه مقداماً غير خائف ولاضعيف النفس.

كما وضـع ايضـا الفـارابى شـروطا لصفـات الهيئـة والملكـة الاداريـة المكتسبه وهى :

١- أن يكون حكيماً.

٢- ان يكون عالما حافظا للشـرائع والسـنن والسـير التـى دبرهـا الأولـون للمدينة محتذيا بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها.

٣- أن يكون له جودة استنباط فيما لايحفظ عن السلف فيه شـريعة ويكـون فيما يستنبطه من ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين.

٤- أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لمـا سبيله ان يعرف فـى وقـت مـن الأوقـات الحـاضرة مـن الأمـور والحـوادث التـى تحـدث ممـا ليـس سـبيلها أن يسـير فيـه الأولـون ويكـون متحريـاً بمـا يسـتنبطه مـن ذلـك صلاح حال المدينة.

٥- أن يكـون لـه جـودة أرشـاد بـالقول الـى شـرائع الأولين التـى ا سـتنبط بعدهم مما أحتذى فيه حذوهم .

٦- أن يكون له جودة ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب (١).

وكما يقول بعض الباحثين (٢) أنـه بأجتمـاع هـذه الخصـال الفطريـة والمكتسبة يترقى عقله الى رتبة العقل المستفاد الذى يتلقى عن العقل الفعال

---

(١) الفارابى - أراء اهل المدينة الفاضلة صـ ١٢٧-١٢٨-١٢٩-١٣٠.
(٢) الدكتور محمد المسير - المجتمع المثالى فى الفكر الفلسفى جـ١صـ١٩٥.

مباشرة وبلا واسطة ويكون هذا الانسان حكيما فيلسوفا بما يفيض منـه إلى عقله المنفعل ونبيا منذراً بما يفيض منه الى قوته المتخيلة - وهذا الانسان هو فى أكمل مراتب الانسانية وفى أعلى درجات السعادة - وهو الرئيس الذى لا يراسه انسان آخر وهو الأمام ورئيس المعمورة من الارض كلها ([1]).

هذا وقد أحث الفارابى بصعوبة تحقيق هذه الشروط وندرة وجودها فقال واجتماع هذه كلها فى انسان واحد عسر فلذلك لايوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس ([2]).

ولذلك نجد أن الفارابى يضع فى مقابل الفيلسوف الحقيقى والرئيس الأول الفيلسوف غير الكامل والفلسفة غير الكاملة فيقول فأما الفلسفة البتراء والفيلسوف الزور والفيلسوف البهرج والفيلسوف الباطل - فهو الذى يشرع من أن يتعلم العلوم النظرية من غير أن يكون موطأ نحوها - فإن الذى سبيله أن يشرع فى النظر ينبغى أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية.

والفيلسوف الباطل : هو الذى تحصل له العلوم النظرية من غير أن يكون له ذلك على كماله الآخر بأن يوجد ماقد علمه فى غيره بالوجه الممكن فيه والبهرج - هو الذى يتعلم العلوم النظرية ولم يرد ولم يعود الأفعال الفاضلة التى بحسب ملة ما والأفعال الجميلة التى فى المشهور بل كان تابعا لهواه وشهواته فى كل شئ من أى الأشياء اتفق.

والفيلسوف الزور - هو الذى تعلم العلوم النظرية من غير أن يكون معداً بالطبع نحوها - فإن المزور والبهرج وإن أكملا العلوم النظرية فإنهما فى آخر الأمر يضمحل مامعهما قليلا قليلا - حتى إذا ابلغا السن الذى سبيل الفضائل أن يكمل الانسان فيها انطفت علومها على التمام([3]).

([1]) الفارابى أراء أهل المدينة الفاضله صـ ١٢٧.
([2]) المصدر السابق صـ ١٢٩.
([3]) الفارابى - تحصيل السعادة صـ ٩٤-٩٥-٩٦.

أما الملك أو الامام هو بما هيته وبصناعته ملك وامام . سواء وجد من يقبل منه أو لم يجد ، أطيع أو لم يطع وجد قوما يعاونونـه على غرضـه أو لم يجد كما أن الطبيب طبيب بمهنتـه وبقدرتـه على عـلاج المـرض وجد مرض أو لم يجد وجد آلات يستعملها فى فعله أو لم يجد كان ذا يسر أو فقـر إذ ليس يزيل طبه ألا يكون له شئ من هذه ، كذلك لايزيل امامـة الامـام ولا فلسفة الفيلسوف ولا ملك الملك ألا تكـون لـه آلات يسـتعملها فـى أفعالـه ولا ناس يستخدمهم فى بلوغ غرضه(١).

(١) المصدر السابق صـ ٩٧.

الفلسفة الالهية عند الفارابى

يتسع الحديث فى الفلسفة الألهية عند الفارابى ، ففكرة الله التى لم تكن سوى ظاهرة عرضية فى مذهب ارسطو تصبح عند الفارابى محوراً للوجود كله ، فالله الذى كان علة غائية عند أرسطو انما يتحول الى علة فاعلة عند الفارابى ، فمذهب الفارابى يقوم على التفرقة بين الذات والوجود أو التمييز بين الماهية والهوية فى الأشياء انما يهدف الى أن يجعل الله العلة الأولى التى تمنح الوجود للذات أو تفيض الهوية على الماهية يقول الفارابى فكل ماهويته غير ماهيته وغير المقومات لماهيته فهويته من غيره، ينتهى الى المبدأ الذى لاماهية له مباينة للهوية "[1] بل هما فيه شئ واحد وحقيقته واحدة. وهو الله تعالى

ولذلك يفرق الفارابى بين الممكن والواجب ، فالموجودات كما يقول الفارابى على ضربين : أحدهما : إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود – والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود[2].

وعلى هذا كما يرى الفارابى لايخلو الموجود من أن يكون واجبا أو ممكنا والواجب ماكان وجوده من ذاته وهو الذى لم يحتج فى وجوده الى شئ آخر خلاف ذاته – وهو الذى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده.

وممكن الوجود : هو ماكان وجوده من غيره وهو الذى يستوى فيه الطرفان " الوجود والعدم " بالنسبة الى ذاته ، وهو الذى إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده هذا الممكن لايوجد إلا إذا ترجح جانب الوجود فيه على جانب

---

(١) الفارابى .- المجموع صـ ١٢٥ مطبعة السعادة الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥هـ.
(٢) الفارابى عيون المسائل صـ ٦٦ ضمن كتاب المجموع.

العدم ولايترجح جانب الوجود على العدم إلا بمرجح - وهذا المرجح لايخلو: إما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود ، فإن كان واجب الوجود ثبت وجود الواجب وهو المطلوب - وإن كان ممكن الوجود فلا بد له من علة ترجح وجوده على عدمه - وهكذا إلا أنه لاتستمر سلسلة الممكنات الى غير النهاية لأن التسلسل باطل بل لابد من انتهائها الى شئ واجب الوجود هو الموجود الأول وهو الله تعالى خالق كل شئ.

وبعبارة أخرى : إن الممكن يحتاج الى علة تخرجه الى حيز الوجود - ولما كانت العلل لايمكن أن تسلسل الى غير النهاية فلابد للأشياء الممكن من أن تنتهى الى شئ واجب - وهذا الواجب هو الموجود الأول الذى يمنح الوجود لكل ممكن.

وهذا الواجب لاعلة لوجوده - فهو واجب الوجود بذاته - فلا يجوز كون بغير وجوده لأنه السبب الأول والعلة الأولى لكل وجود - انه الوجود التام الوجود بغير علة ، إن وجوده هو أول وجود وأتم وجود وأكمل موجود فله بذاته الكمال الأسمى ، وليس له ند أو ضد أو شريك فهو منزه عن جميع انحاء النقص - فوجوده الذى به الانفراد عما سواه من الموجودات لايمكن أن يكون غير الذى هو به فى ذاته موجود ، ولامادة له بوجه من الوجوه ولذلك فهو بجوهره عقل بالفعل معقول بالفعل ليس يحتاج فى أن يكون معقولا إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله ، بل هو بنفسه يعقل ذاته فيصير معقولا بالفعل وكذلك لا يحتاج فى أن يكون عقلا وعاقلا بالفعل الى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج بل يكون عقلا وعاقلا بأن يعقل ذاته (١).

وهو سبحانه وتعالى حكيم وحى وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء وله أعظم السرور بذاته ، وهو العاشق الأول والمعشوق الأول ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذى يوصل أثر

---

(١) الفارابى المدينة الفاضله صـ ٢٥ تحقيق الدكتور على عبدالواحد وافى نهضة مصر للطباعة.

وجوده الى الإشياء فتصير موجوده - والموجودات كلها على الترتيب حصل من أثر وجوده ([1]).

ويبدو من الفلسفة الفارابية التـأثر بـرأى ارسطو فارسطو كمـا هـو معروف لم يربط بيـن اللـه والعـالم كمـا ربـط الفـارابى بينهمـا هـذا الربـط - فارسطو يرى بين الله والعالم الانفصال - وأما الفارابى فمع أنه أطلق علـى الحق تعالى كلمة واجب الوجـود وهـى كلمـة أرسطية إلا أن الفـارابى اسبغ عليها معنى جديد لا عهد لارسطو به يدين به الفارابى لمـا جـاء فـى القـرآن الكريـم ، إذ أن واجب الوجـود عنـد الفـارابى فـى صلتـه بالمقـابل لـه وهـو الممكـن أصبـح موجـداً لـه فـى الخـارج ومحققـا لـه وأصبح وجـوب الممكـن ووجوده من غير ذاته بعد أن كان مـن ذاتـه عنـد ارسطو واصبحت الهويـة طارئة على الماهية بفعل فاعل بعد أن لم تكن بفعل أحد.

وهكذا نرى أن فكرة تقسيم الوجـود الى واجـب وممكـن تتـأثر فـى الفلسفة الاسلامية - فإذا كان للأشياء أن تخرج الى حيز الوجـود فلابـد لهـا أن تتلقى نعمة الوجود من واجب الوجود.

([1]) الفارابى - عيون المسائل صـ ٦٧.

الفلسفة الطبيعية عند الفارابي

بات واضحا تأثر الفارابي بالمذاهب اليونانية خصوصاً أرسطو وافلاطون ويبدو ذلك واضحاً في استعارته للألفاظ الارسطوطا ليسية كالقوة والفعل ، والفعل والمادة والصورة وغير ذلك.

وقد خرج الفارابي من ذلك بمذهب في الطبيعة ومراتب الوجود وتسلسل الكائنات بعض عن بعض معللا في ذلك اختلافا الاجسام تحت القمر باختلاف الاجسام السماوية وتباين أوضاعها وحركاتها وفي ذلك يقول الفارابي في عيون المسائل " واستتزال الأجرام السماوية في معنى واحد وهو الحركة الدورية الصادرة عنها يصير سبب اشتراك المواد الأربع في مادة واحدة واختلاف حركاتها يصير سبب اختلاف الصور الأربع وتغيرها من حال الى حال يصير سبب تغير المواد الأربع وكون ماتكون منها وفساد مايفسد منها... والأجرام السماوية وإن شاركت المواد الأربع في تركيبها من مادة وصورة فغن مادة الأفلاك والأجرام مخالفة لمادة الاركان الاربعة والكائنات كما أن صورة تملك مخالفة بصور هذه مع اشتراك الجميع في الجسمية لأن الأبعاد الثلاثة فيها مفروضة ولأن ذلك كذلك لايجوز وجود الهيولي بالفعل خالية عن الصورة ولاوجود الصورة الطبيعية مجردة عن الهيولى بل الهيولى محتاجة الى الصورة لتصير بها موجودة بالفعل ولايجوز أن يكون أحدهما سبب وجود الآخر بل ههنا سبب يوجد هما معا(١).

وفي كتاب الفارابي " المدينة الفاضلة " تقسيم دقيق للموجودات المادية مرتبة حسب طوائفها فيقول في ذلك الفارابي وأما الموجودات

---

(١) الفارابي عيون المسائل ضمن كتاب المجموع صـ ٧٠

المادية فيرتب الفارابى طوائفها من الأعلى الى الأخس ترتيباً تنازليا فى ست مراتب : أحداها أجسام الآدمين والثانية اجسام الحيوانات الأخرى والثالثة أجسام النباتات والرابعة أجسام المعادن والخامسة الأجرام السماوية والسادسة المواد الأولية المشتركة وهى الماء والهواء والتراب والنار وما جانسها كالبخار واللهب فأجسام الآدميين والحيوانات والنباتات من بين مراتب الاشياء المادية هى أرقاها جميعاً وأقربها الى السبب الأول وهو الله تعالى ودونها فى ذلك الاجسام السماوية وأبعدها جميعاً مرتبة عن السبب الأول الأجسام الهيولانية أى المواد الأولية التى تشترك فيها الموجودات المادية وهى الماء والهواء والتراب والنار وماتولد منها (١).

وهكذا نجد أن الفارابى يرى أن هذا العالم نشأ عن الله تعالى ولكنه لم ينشأ عنه بطريق الارادة والقصد الى ايجاد الأشياء وفى ذلك يقول الفارابى .

ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد يشبه قصودنا ولا يكون له قصد الأشياء ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها ... وانما ظهر الأشياء عنه لكونه عالما بذاته وبأنه مبدأ لنظام الخير فى الوجود على مايجب أن يكون عليه فإذا علمه علة لوجود الشئ الذى يعلمه وعلمه للأشياء ليس بعلم زمانى وهو علة لوجود جميع الأشياء (٢).

ويرى بعض الباحثين تعليقا على النص السابق بقوله وجعل الفارابى العلم علة فى وجود الأشياء وهو قديم وعلة علمة ، وعلى ذلك فالعالم قديم ومعلول الله تعالى ، هذا الجعل منه جره الى القول بالعلة وبقدم العالم - وهذا ماكفره به بعض المسلمين ، فإن القول بالعلية ينفى الأختيار عن الله

---

(١) الفارابى المدينة الفاضلة صـ ٢٦.
(٢) الفارابى عيون المسائل ضمن المجموع صـ ٦٧-٦٨.

سبحانه وتعالى ويلزم من ذلك نفى الحكمة والتدبير لجميع المصنوعات فى العالم فى حين انهما سبب ما فى العالم من نظام واتساق (١).

كما نجد أن بعض الباحثين يعلق على الفلسفة الطبيعية عند الفارابى قائلا فى هذه اللوحة الجميلة الرائعة يربط الفارابى العالم الأعلى بالعالم الأدنى ويصور لنا الكون بقسميه كائنا عضويا عاقلا مدبر حكيما يجرى كل شئ فيه بدقة ونظام وفى تدرج مدهش يشرف فيه الأعلى على الأدنى ويستجيب الأدنى للأعلى ، وما من شئ فيه إلا له مقام معلوم.

فياله من كون جميل تسود فيه معايير السياسة والأخلاق وينتظمه قانون العدل وتسير الأشياء فيه برفق ومحبة وحكمة ... انها السياسة تسود تفكيره الميتافيزيقى والطبيعى وتوجه أنظاره ولكنها سياسة من نوع خاص فهى سياسة طوباوية سماوية لحمتها الفلسفة وسداها التأمل العقلى والارتقاء بالفكر عن شؤون السياسة والاجتماع فلينعم الفارابى بأحلامه ومثله (٢).

---

(١) الدكتور عوض الله حجازى والدكتور محمد السيد نعيم الفلسفة الاسلامية وصلتها باليونانية صـ ٢٢٣ .

(٢) الدكتور محمد عبدالرحمن مرحبا من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية صـ ٤٣٤.

الأخلاق عند الفارابى

يرى الفارابى ان دور علم الاخلاق يشبه الى حد كبير دور علم المنطق ، فإذا كان علم المنطق يضع القوانين العامة للمعرفة الانسانية التى يجب أن يسير عليها الانسان فى تفكيره وبحثه لكى يتضح له الصحيح من الخطا فى الفكر كذلك علم الاخلاق يضع القوانين الاساسية التى ينبغى ان يسير عليها الانسان فى سلوكه ويعمل على مقتضاها فى الخارج - ولهذا يرى الفارابى أن الغاية الأولى من الاخلاق انما هى تحصيل السعادة ولذلك فقد الف فى ذلك كتابا سماه " تحصيل السعاده " أوضح فيه الاشياء الانسانية التى إذا توفرت فى أى أمة من الامم وفى اهل المدن حصلت لهم السعادة الدنيوية فى الحياة الأولى والسعادة القصوى فى الحياة الأخرى وقد قسم هذه الأشياء فى أربعة أقسام هى :

* أولاً : الفضائل النظرية :

وهى العلوم التى يكون الغرض الأقصى منها حصول الموجودات بطريقة عقلية فى الذهن بصورة يقينية - وهذه العلوم منها مايحصل للأنسان منذ أول أمره من حيث لايشعر ولايدرى ومن أين حصلت - وهى العلوم الأول - ومنها مايحصل بتأمل وعن فحص واستنباط وتعليم وتعلم([1]).

* ثانياً : الفضائل الفكرية :

وهى القوة التى يتمكن بها الانسان الاستنباط على أنها نافعة فى أن تحصل غاية ما وغرض لطائفة من أهل المدينة أو لأهل منزل والقدرة على سن القواعد والقوانين التى ينبغى اتباعها فهى كما يقول الفارابى " أشبه أن تكون قدرة على وضع النواميس "([2]).

([1]) الفارابى - كتاب تحصيل السعادة صـ ٤٩ تحقيق الدكتور جعفر ال ياسين الطبعة الثانية سنة ١٤٠٣هـ- دار الاندلس - بيروت لبنان.
([2]) المصدر السابق صـ ٧٠

*** ثالثاً : الفضائل الخلقية :**

وهى الفضائل التى يريد بها الانسان فعل الخير ، ولايتاتي للانسان استكمالها إلا إذا مارس كل الفضائل – وكل فضيلة خلقية لابد لها من فضيلة فكرية سابقة لها من فضيلة فكرية سابقة لها توجهها وكلما كانت الفضائل الفكرية أكمل رياسة وأعظم قوة كانت الفضائل المقترنة بها أكملها كلها رياسة وأعظمها كلها قوة ([1]).

*** رابعاً : الفضائل أو الصناعات العملية :**

وهى تحقيق الفضائل الخلقية وذلك يكون بالتعويد عليها وهذا يكون بطريقتين :

أحدهما : بالأقاويل الاقناعية والاقاويل الانفعالية وسائر الاقاويل التى تمكن فى النفس هذه الافعال والملكات تمكينا تاماً حتى يصير نهوض عزائمهم نحو أفعالها طوعاً ([2]).

أما الطريق الآخر : هو طريق الاكراه وهذا كما يرى الفارابى يكون مع المتمردين المعتاصين من أهل المدن والأمم الذين لاينهضون للصواب طوعاً من تلقاء أنفسهم ولا بالأقاويل وكذلك من تعاصى منهم على تلقى العلوم النظرية التى تعاطاها ([3]).

وهذه الفضائل جميعاً يكون تحصيلها فيمن استعد لها بالطبع وهم أصحاب الفطر المستقيمة والطبائع الفائقة وتحصيلها يكون بطريقين أولين وهما : التعليم وهو ايجاد الفضائل النظرية فى الأمم والمدن.

وبالتأديب – وهو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العلمية فى الأمم والتعليم يكون بالقول فقط ، والتأديب وهو أن تعود الأمم على الافعال الكائنة عن الملكات العلمية وربما يكون ذلك بالقول وربما تكون بالفعل ([4]).

([1]) المصدر السابق صـ ٧٢.
([2]) المصدر السابق صـ ٧٨.
([3]) المصدر السابق صـ ٨٠.
([4]) المصدر السابق صـ ٧٨

وهكذا نجد أن الفارابى يعمل جاهداً فى بحثه الاخلاقى من خلال كتبه الى أن السعادة هى الغاية القصوى التى يحتاج اليها الانسان ويسعى للحصول عليها فهى من أهم الخيرات بل هى أكمل غاية يسعى الانسان نحوها ولذلك نجده يعرف السعادة تعريفاً يغلب عليه الطابع الصوفى فيقول " هى ان تصير نفس الانسان من الكمال فى الوجود الى حيث لايحتاج فى قوامها الى مادة ، وذلك أن تصير فى جملة الاشياء البريئة عن الاجسام وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد وأن تبقى على تلك الحال دائما ابدا ... والسعادة هى الخير المطلوب لذاته وليست تطلب أصلا ولافى وقت من الأوقات لينال بها شئ آخر، وليس وراءها شئ آخر يمكن أن يناله الانسان أعظم منها ([1]).

ويرى الفارابى أن الفضائل طريق السعادة – والفضائل منها ماهى كائنة بالطبع ومنها ماهى كائنة بالارادة – فالانسان حر فيما يفعل لأن له بالقوة خصالاً يتمكن من تنميتها فتصير له ملكة ولهذا يرى الفارابى أن الاخلاق المحمودة والمذمومة تكتسب بالممارسة والدربة – فإذا لم تكن للأنسان اخلاق محمودة فبوسعه أن يحصل عليها بالتعود على العمل الواحد مرات متعددة وفى أوقات متقاربة لمدة طويله ([2]).

وشرط العمل المحمود هو التوسط والاعتدال فى الأمور فمثلا تعلم أن الطعام والشراب إذا فرط فيهما الانسان يصاب بالمرض كذلك العمل الفاضل إذا أفرط فيه صاحبه خرج به عن حد الفضيلة ذلك أن الفضيلة هو

([1]) الفارابى – المدينة الفاضلة صـ ٨٦-٨٧.
([2]) الفارابى – التنبيه على السعادة صـ٦٠ تحقيق الدكتور جعفر ال ياسين – الطبعة الثانية سنة ١٤٠٧هـ -١٩٨٧م. دار المناهل للطباعة والنشر.

القصد فى الأمور والتوسط فيها بلا افراط ولاتفريط - فالاخلاق صلاحها بالاعتدال وفسادها بالبعد عن الوسط - وهذا الوسط متنوع يختلف باختلاف الزمان والمكان والشخص والغاية - ولذلك فإن معرفة الوسط تكون بمراعاة ذلك كله والتزامه والتقيد به.

ولذلك يضرب لنا الفارابى عدد من الامثلة كالشجاعة والسخاء والعفة وغير ذلك فنراه يقول إن الشجاعة خلق جميل وتحصل بتوسط فى الاقدام على الاشياء المفزعة والاحجام عنها والزيادة فى الاقدام عليها تكسب التهور والنقصان فى الاقدام يكسب الجبن وهو خلق قبيح ، ومتى حصلت هذه الاخلاق صدرت عنها هذه الافعال باعيانها - والسخاء يحدث بتوسط فى حفظ المال وانفاقه - والزيادة فى الحفظ والنقصان فى الانفاق يكسب التقتير - وهو قبيح والزيادة فى الانفاق والنقصان فى الحفظ يكسب التبذير ومتى حصلت هذه الاخلاق صدرت عنها الافعال بأعيانها (١).

ويعد فهذا مقتطفات من الاخلاق عند الفارابى وهى وثيقة الصلة بمذهب افلاطون وبالمأثورات الانسانية والعربية نسقها وجمعها المعلم الثانى فى أسلوب منظم ومتسق معتمدا على المعرفة العقلية وتخليص النفوس من قيود المادة وصيرورتها عقلا تعقل مافى العالم ولذلك ينبغى على الانسان أن يكون متفائلا بما حوله من مظاهر الكون مادام تيار الخير أقوى من تيار الشر ومادامت نواميس الكون وقوانينه تستند فى النهاية الى تدبير رب كريم وبهذا يتحقق للإنسان نوع من الراحة النفسية والسعادة الابدية التى يسعى اليها الانسان.

---

(١) المصدر السابق صـ ٦١.

ابن سينا

" ٣٧٠-٤٢٨هـ - ٩٨٠-١٠٣٧م "

ابن سينا علم من أعلام الفلسفة الاسلامية حظى بشهرة واسعة فى بلاد الشرق والغرب على السواء وهذا الفيلسوف هو : أبو على الحسين بن عبدالله بن الحسن بن على بن سينا أنزله مفكروالعرب منزلة رفيعة - فلقبوه فى حياته بلقب " الشيخ الرئيس " وبعد مماته بلقب " فيلسوف الاسلام".

ولد فيلسوف الاسلام فى قرية من قرى بخارى تسمى " أفشنة "- وكان أبوه من بلخ وأمه من أفشنة ثم انتقل من أفشنة الى بخارى.

نشأ فى بيت عريق فى خدمة الدولة - وهناك تعهده أبوه بالتعليم والتثقيف لكى يعلمه معارف أهل زمانه - فحصلها فى وقت مبكر.

حفظ القرآن الكريم ثم درس اللغة والأدب وهو فى سن العاشرة. ثم درس الفقة وقرأ المنطق والهندسة واشتغل بالعلم الطبيعى والالهى كما مارس صناعة الطب وذاع له صيت واسع فيه حتى بدأ فضلاء الأطباء يقرأونه عليه - كل ذلك وهو لم يتجاوز السادسة عشر من عمرة.

ولقد كان ابن سينا شغوفا بتحصيل العلوم ولايعوده من ذلك نصب ولاملل- ولعل ذلك يبدو مما رواه ابن سينا عن نفسه عما لاقاه من مشقة فى فهم كتاب " مابعد الطبيعة لارسطو " حتى قرأه أربعون مرة فلم يفتح الله عليه حتى اصبح فى يأس من الفلسفة - لولا كتاب من كتب المعلم الثانى - يسمى أغراض مابعد الطبيعة لأرسطو عرضه عليه وراق فاشتراه منه بثمن زهيد بثلاثة دراهم فقط بعد أن أعرض عن شرائه - وكان هذا الكتاب سببا فى فهم ما أغلق عليه حتى فرح بذلك فرحاً عظيماً وتصدق كثيراً على الفقراء وشكر الله تعالى كما كان هذا سببا فى اقباله على الفلسفة وشغفه بها وخصوصاً كتب الفارابى التى أقبل على قراءتها مستفيدا منها ومتأثر بها فقد أخذ وتغذى على فلسفة الفارابى الذى مهد له الطريق - إلا أنــــه

تمكن بما أوتى من قدرة على البيان أن يجعل فلسفته تغزو العقول والقلوب ولم يقتصر اثره على الشرق فقط بل امتد الى الغرب.

وفى هذه الاثناء - وكان فى السابعة عشر من عمره - أن الأمير نوح بن منصور - أصيب بمرض - وحاول العلاج منه - وكان ابن سينا قد اشتهر بالطب - فعرض عليه - فشفاه الله على يديه - فصارت له عند الامير حظوة - فقربه الأمير اليه عرفانا بفضله حتى فتح له خزائن كتبه ومكنه منها - فقرأها ابن سينا وظفر بفوائدها مما لم يطلع عليه أحد من أهل عصره إلا أن هذه المكتبة أحرقت واحرق ماكان فيها من كتب قيمة لم يطلع عليها غير ابن سينا ([1]).

وهكذا لم يعرف المجتمع البخارى ابن سينا طبيبا فحسب بل عرفه مؤلفاً فى الأدب والفلسفة فقد ظهر له فى ذلك الوقت أول مؤلفاته فى العروض وهو معتصم بالشعر على مايقول أبن أبى أصيبعة ([2]). وقد الف ايضا لأبى الحسين العروض كتاباً جامعا فى الفلسفة سماه " بالحكمة العروضية " ثم الف فى هذه الفترة أيضا كتابين آخرين لأبى بكر البرقى وهما كتاب " الحاصل والمحصول " وكتاب " البر والأثم " فى الأخلاق - وكان عمره إذ ذاك احدى وعشرين سنة.

وقد استطاع بعد موت والده أن يظفر من السلطان بعمل من أعمال الدولة ، وظل كذلك حتى اضطر الى الارتحال من بخارى الى كركانج سنة ٣٩٢هـ وقد خلف ابن سينا وراءه يوم أن رحل عن بخارى حياة الهدوء والدعة الى الابد واستقبل بعد ذلك حياة مضطربة ظلت كذلك حتى لفظ أنفاسه الاخيرة([3]).

وهكذا كان ابن سينا فيلسوف عصره وطبيب زمانه وأن منتجاته كانت موسوعة عظمى لاتنقصها آية معرفة وصلت اليها الانسانية أنذاك.

([1]) الدكتور عوض حجازى وآخر الفلسفة الاسلامية - وصلتها باليونانية صـ ٢٣٧.

([2]) عيون الأنباء جـ١ صـ٢٩.

([3]) الدكتور حمودة غرابة ابن سينا بين الدين والفلسفة صـ٣٩- من مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية ١٩٧٢م.

حياته العلمية ومؤلفاته

نشأ ابن سينا فى بيت من بيوت العلم فبرع فى جميع معارف عصر - وكانت له شهرة واسعة فى الطب فعالج تأدبا وتكسبا - وكان جيد الفهم سريع التأليف فإذا عزم على السفر حمل أوراقه قبل زاده وإذا دخل السجن طلب الكاغد والمداد قبل الطعام والشراب فجوع العقل منه كان ينال قبل جوع المعدة ، وكان إذا تعب من القراءة والكتابه جلس يفكر ويقلب فى خاطره الرأى فتنثال عليه المعانى وينطق بالحكمة - ولقد أكمل تاريخ حياة الرئيس ابن سينا تلميذه الجوزجانى : يقول كان يجتمع كل ليله بداره فى همذان طلبة العلم يقرأون عليه كتب الشفاء والقانون - وكان يشتغل بالتدريس فى الليل لاشتغاله بالنهار فى خدمة الأمير وتوفى عام ٤٢٨هـ.

وامتازت حياة ابن سينا بكونها مضطربة وأسفارها كثيرة - وكان ينتهز الفرص لكتابة مؤلفاته العديدة التى تعددت كتبها وتنوعت موضوعاتها قيل أنها تزيد على المنتين وقال آخرون أنها مائه ومن أهم مؤلفاته مايلى:

١- كتاب الشفاء - وهو أشبه بموسوعة فلسفية يقع فى ثمانية عشر مجلداً ويبحث فى المنطق والطبيعيات والرياضيات والالهيات.

٢- الاشارات والتنبيهات. وعالج فيه ابن سينا أدق مسائل الفلسفة - وكتب فيه قسما خاصا بالتصوف إذ يبدو أنه آخر ماصنفه ابن سينا فى الحكمة وأجوده وقد أورد فيه المنطق والطبيعيات والالهيات والتصوف.

٣- كتاب النجاة - وهو مختصر كتاب الشفاء فى بعض المواضيع - الفه أبن سينا بعد تأليفه الكتاب الأول.

٤- القانون فى الطب - كتاب ضخم وهو أعظم كتاب الف فى الطب فى عصره وبه طارت شهرة ابن سينا فى الطب أكثر مما طارت فى الفلسفة - ولايزال علماء أوربا يرجعون اليه ويستفيدون منه.

٥- كتاب السياسة فى أصل الاجتماع واختلاف مراتب الناس وسياسة الانسان نحو نفسه ومجتمعة.

٦- تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات.

٧- جامع البدائع

٨- رسالة فى أضحوية فى أمر المعاد

٩- التعليقات على كتاب النفس لأرسطو

١٠- رسائل فى الموسيقى ومختصر المجسطى فى الفلك.

١١- رسالة الأدوية القلبية فى الطب ورسالة حى بن يقظان فى التصوف.

وغير ذلك من المؤلفات.

الطابع العام لفلسفة ابن سينا

إن المتأمل فى الطابع العام لفلسفة ابن سينا يلاحظ على الكثير من نظرياتها وجوهرها والعناصر التى تتكون منها يغلب عليها فلسفة استاذه الفارابى كما يغلب عليها طابع التوفيق بين الدين وبين الفلسفة الارسطية التى كانت تسيطر على تفكير الفلاسفة الاسلاميين ولكن فى اسلوب يختلف عن استاذه اسلوب فيه قوة عقلية فذه فيه قوة على التوضيح والبيان والتعليل وطول النفس - ولذلك يتسع معنى الحكمة عند ابن سينا حتى تشتمل على فروع كثيرة ومجالات متعددة يقول ابن سينا فى رسالة الطبيعيات من عيون الحكمة.

الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية (١).

<u>ولذلك فقد قسم ابن سينا الحكمة الى قسمين :</u>

*** الأولى عملية :**

وهى التى يكون الغرض منها تحصيل المنفعة للانسان وهى على هذا تتعلق بالأمور التى لنا أن نعملها ونعمل بها. وهذه بدورها تنقسم الى ثلاثة اقسام حكمة مدنية ، وحكمة منزلية وحكمة خلقية.

ومبدا هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الالهية

وكمالات حدودها تستبين بها وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر لمعرفة القوانين وإستعمالها فى الجزئيات.

وفائدة أقسام الحكمة كما يوضحها فيلسوف العرب فالحكمة المدنية فائدتها : أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة التى تقع فيما بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان - ومصالح بقاء نوع الانسان.

---

(١) الشيخ مصطفى عبدالرازق - التمهيد صـ ٥٦.

والحكمة المنزلية فائدتها : أن تعلم المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية.

وأما الحكمة الخلقية ففائدتها : أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس ، وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس.

*** الثانى نظرية :**

وهى القسم الثانى من قسمى الحكمة وهى التى يكون الغرض منها حصول الاعتقاد بحال الموجودات على ماهى عليه وهذه بدورها تنقسم الى ثلاثة أقسام وهى :

١- طبيعة – وهى حكمة تتعلق بما فى الحركة والتغير من حيث هو فى الحركة والتغير. وهذه هى الحكمة الطبيعية.

٢- رياضية – وهى حكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير وإن كان وجوده مخالطا للتغير وتسمى الحكمة الرياضية.

٣- حكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير فلا يخالطها أصلا ، وإن خالطها فبالعرض لا أن ذاتها مفتقرة فى تحقيق الوجود اليها ، وهى الفلسفة الأولى والفلسفة الالهية جزء منها وهى معرفة الربوبية ، ومبادئ هذه الأقسام التى للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الالهية على سبيل التنبيه ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة ، ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل مع ذلك بإحداهما فقد أوتى خيراً كثيرا([1]).

وعلى هذا فإن تعريف الفلسفة عند ابن سينا : صناعة نظرية يستفيد منها الانسان تحصيل ماعليه الوجود كله فى نفسه ، وما الواجب عليه عمله مما ينبغى ان يكتسب فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولا مضاهيا للعالم الموجود ، وتستعد للسعادة القصوى فى الآخرة وذلك بحسب الطاقة الانسانية ([2]).

([1])المصدر السابق صـ ٥٧ ، تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات لابن سينا صـ ٢-٣.

([2]) الدكتور محمد غلاب - المعرفة عند مفكرى الاسلام صـ ٢٣٨.

نظرية المعرفة

لانستطيع ابانة نظرية المعرفة عند ابن سينا إلا إذا عرفنا النفس عنده لأن المعرفة هى كمال العقل والعقل هو كمال النفس وهو فى الوقت نفسه خاصية من خواص الانسان التى يمتاز بها عما سواه أصحاب النفوس ولذلك يعرف ابن سينا النفس " بأنها كمال اول لجسم طبيعى آلى له الحياة بالقوة " ([1]).

فابن سينا يرى ان النفس – قوة وصورة ، وكمال – فهى قوة بالقياس الى فعلها وصورة بالقياس الى المادة الملتصقة بها وكمال بالقياس الى النوع الانسان ، ولذلك نرى ابن سينا يقول فى موضع آخر : أعلم أن النفس كجنس واحد ينقسم إلى ثلاثة أقسام : –

* **النباتية :** وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث ينمو ويتغذى ويتولد .
* **الحيوانية :** وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة.
* **الأنسانية :** وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى من حيث الأمور الكلية .

من هذا الايجاز للنفوس الثلاثة عند ابن سينا يتضح لنا أن أجسام النبات والحيوان والانسان يجمعها مسمى واحد وهو كونها أجساما طبيعية آلية تتحد نفوسها فى كونها كما لأوليا ، كما ان هذه النفوس الثلاثة تختلف فى وظائفها ، ويندرج فيها الأدنى فى الأعلى ، أى وظائف النفس النباتية توجد فى النفس الحيوانية ، ومن ثم كانت الحيوانية أرقى من النباتية.

([1]) ابن سينا – النجاة صـ ١٥٨ ، الشفاء – الطبيعيات صـ ٢٧٨

هذا بالأضافة إلى ان النفس الحيوانية توجد فى النفس الانسانية ومن ثم كانت النفس الانسانية أكمل من الحيوانية بل هى أكمل النفوس الثلاثة على الأطلاق ولهذا كانت الوظائف الاساسية للنفس كلها موجودة فى النفس الانسانية ، ويزيد عليها أن الانسان يفعل الفعل بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى وأنه يدرك الكليات - ولهذا كانت النفس الانسانية أرقى النفوس الثلاثة وأقواها وأكملها.

وبناء على هذا تمر المعرفة الانسانية عند ابن سينا بثلاث مراحل هى :

* **الأولى - مرحلة الحس الظاهر :**

وفيها تعمل الحواس الخمس الظاهرة عملها من ادراك الجزئيات الحسية.

* **الثانية - مرحلة الحس الباطن :**

وفيها تعمل الحواس الباطنة عملها من التقاط صور الجزئيات من الحس الظاهر لحفظها وتركيبها والاستنباط منها وهذه الحواس الباطنة هى:

١- الحس المشترك. وهى القوة التى تجتمع فيها صور المحسوسات.

٢- الخيال - وهو القوة التى تحفظ فيها صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة.

٣- الواهمة - وهى القوة التى تدرك المعانى الغير محسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية - كالحكم على الثعبان بأنه عدو وعلى الصديق بأنه خير.

٤- المفكرة - وهى القوة التى من شأنها أن تركب بعض مافى الخيال مع بعضه أو أن تفصل بعضه عن بعض.

٥- الحافظة أو الذاكرة - وهى القوة التى تحفظ أحكام القوة الواهمة([1]).

([1]) راجع كتاب النجاة لابن سينا صـ ١٦٥ ، كتاب الفلسفة الاسلامية وصلتها باليونانية صـ ٢٥٤

*** الثالثة - مرحلة العقل :**

وفى هذه المرحلة يسير ابن سينا مع الفارابى فهو يذهب مثله الى أن مصدر المعرفة الانسانية هو فيض العقل الفعال ، فالمعقولات انما تفيض من العقل الفعال الذى تنتهى اليه صور الماهيات من مبدع الكل ، وليس البدن وحواسه إلا وسائل تهيئ العقل الانسانى لقبول فيض العقل الفعال وبناء على هذا تنقسم المعرفة عند ابن سينا الى ثلاثة أنواع :

*** أنواع الأول - معرفة بالفطرة :**

وهى معرفة بديهية أولية كقولنا - الكل أعظم من الجزء ، وأن الواحد نصف الاثنين وأن الاشياء المساوية لشئ واحد متساوية.

*** النوع الثانى - معرفة بالفكرة :**

وهى معرفة مكتسبة وتكون بادراك المجردات والكليات العامة - ويحتاج المرء فيها الى مجهود أكبر وجهد عقلى خاص.

*** النوع الثالث - معرفة بالحدس :**

وهنا يجعل ابن سينا طريق النوعين الأولين الحواس والعقل - وهما أمران طبيعيان - وأما طريق النوع الثالث - فهو الوحى والالهام - وهو طريق غير طبيعى يقول ابن سينا فمن الناس من لا يحتاج فى ان يتصل بالعقل الفعال الى كبير عناء والى تخريج وتعليم ، بل نراه كأنه يعرف كل شئ بنفسه حدسا بلا قياس ولامعلم ، وكأن فيه روحاً قدسية لايشغلها شأن عن شأن ولايستغرق الحس الظاهر حسها الباطن (١).

ووسيلة هذه المعرفة الفضيلة والتنسك لأن الروح لاتعرف هذه المعرفة إلا بمقدار اتصالها بعالمها - وهى لاتتصل به إلا إذا تغلبت على الجسم ، ولذلك فهى فى حالة النوم أكثر اتصالا بالملأ الأعلى منها فى حالة اليقظة وهكذا فمن الناس من يكون من أصحاب المعرفة بالفكرة وحدها ومنهم من يكون من أصحاب المعرفة بالحدس الى جانب المعرفة بالفكرة - ومنهم من يكون علمه كله حدسا - وهؤلاء هم الأنبياء ويسمى العقل عندئذ عقلا قدسيا(٢).

---

(١) انظر النجاة صـ ٢٧٢-٢٧٣- الاشارات القسم الثانى صـ٣٦٨ ومابعدها.

(٢) الدكتور محمد عبدالرحمن مرحبا -من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية صـ ٤٨٨.

الفلسفة الالهية عند ابن سينا

إن الناظر فى فلسفة ابن سينا الالهية يلاحظ أن ابن سينا كالفارابى من قبله يفرق بين الماهية والوجود ليجعل من الله علة فاعلة تمنح الماهيات وجودها- فكما أن الفارابى فى بحث الوجود يقول بقسمته الى واجب وممكن وبارتباط أحد طرفيه بالآخر كذلك نرى ابن سينا يتفق معه فى جوهر الفكرة وفى العناصر التى تتكون منها والاتجاه الذى تسير فيه والغاية التى تهدف اليها ولكنه يمتاز عنها فى تفاصيل هذه الفكرة والدقة فى تقريرها.

فابن سينا كالفارابى من أصحاب المذهب الثنائى فى الوجود ومن أصحاب التعبير عن أحد طرفيه بواجب الوجود وعن الطرف الآخر بممكن الوجود ، وواجب الوجود " هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال. وإن الممكن الوجود هو الذى متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال ، فالواجب الوجود

هو الضرورى الوجود والممكن الوجود هو الذى لاضرورة فيه بوجه (١).

ولذلك يقول ابن سينا لاشك أن هنا موجوداً ، فهذا الوجود إذا نظرنا اليه فى العقل من حيث هو موجود بقطع النظر عن تحققه فى فرد من أفراده فلا يخلو : أما أن يكون وجوده من ذاته فيكون واجب الوجود ، أو من غيره ، وحينئذ فلا يكون واجبا بالضرورة وهو مع ذلك غير ممتنع ، لأن الممتنع لايوجد ، فيبقى أنه ممكن ، أى لايستحيل وجوده وعدمه - بل الطرفان مستويان بالنسبة اليه. وما استوى طرفاه لايخرج الى الوجود إلا بمرجح - فهذا المرجح إما أن يكون وجوده من ذاته فيكون واجب الوجود ، أو من

---

(١) ابن سينا - الشفاء الإلهيات - النجاة الالهيات.

غيره فيكون ممكن الوجود ، وحينئذ يعود الكلام فيه. فإما أن تنتهى الى مرجح واجب الوجود أو يتسلسل الأمر فى العلل والمعلولات الممكنةً الى غير نهاية أو يدور لكن الدور والتسلسل باطلان - فلم يبق إلا الانتهاء الى

** **مرجح واجب الوجود.**

وإذا فمعنى الوجود الذى لاشك فى تحققه لابد أن نصل الى الاعتقاد بوجود واجب الوجود وهو الله سبحانه وتعالى.

والخلاصة إن ممكن الوجود مايستوى فيه الوجود وعدم الوجود ، وأما واجب الوجود فهو بحكم التعريف مايجب له الوجود أو ما يكون وجوده ضرورياً.

وهناك واجب الوجود بذاته لابسبب آخر وهو الله تعالى ، ثم واجب الوجود([1]) بغيره ، وهو العالم - واما أعيان الاشياء فممكنة الوجود قبل ان توجد - فإذا وجدت كانت واجبة الوجود بغيرها ، لأن اصلها الامكان فهى مفتقرة إذن الى مايرجح وجودها ويحققه بالفعل.

** **صفات واجب الوجود**

سلك ابن سينا فى اثبات صفات الله تعالى الطريق المبسط لاطريق التركيز كما فعل الفارابى وإن كان الاثنين يثبتون هذه الصفات.

فواجب الوجود أو الله تعالى عند ابن سينا له صفات ، وإن شئت فقل خصائص تقتضى واجبيته ان يتصف بها فواجب الوجود له من صفات البساطة والكمال والخير المحض وهو احد لاشريك له وهو ليس بجسم ولامادة ولاصورة جسم ولا انقسام فى ذاته ولا اشتراك لغيره معه فى ماهيته ولايجوز ان يكون له مثل اوند أو ضد أو شريك فوجوده عين ماهيته وهو وحده الذى يمنح المَمكنات وجودها وليس له حالة منتظرة تكمل وجوده - وهو عقل محض وعاقل ذاته ويعقل النظام العام الموجود فى الكل

([1]) الدكتور حموده غرابة - ابن سينا بين الدين والفلسفة صـ ٨٣ مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية ١٩٧٢م.

وهو خير محض وكمال محض والخير بالجملة هو " مايتشوقه كل شئ ويتم به وجودة "(١).

ففكرة الوجوب وماتستلزمه فى نظر صاحبها من الوحدة هى محور الارتكاز فى فلسفته (٢).

العلم الالهى: لقد كان اله ارسطو لايعلم الا ذاته - فهو منشغل بها عاكف عليها دون سواها - ثم جاء الفارابى فقال إن الله يعلم غيره وهو يعلم ذاته، ولكنه لم يبين صفة هذا العلم - ولما جاء ابن سينا أضاف الى مقالة استاذة مقالته - هو بان واجب الوجود انما يعلم كل شئ على نحو كلى - ومع ذلك فلا يعزب عنه شئ شخصى - فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماوات ولا فى الأرض - فهو يعلم الأسباب ومطابقتها ، فيعلم ضرورة ماتتأدى اليه ومابينها من الأزمنة ومالها من العودات ، لأنه ليس ممكن أن يعلم تلك ولايعلم هذه فيكون مدركا للأمور ، الجزئية من حيث هو كلية(٣).

وعلى هذا نجد أن ابن سينا لم يقصر علم الله على ذاته كما فعل أرسطو بل راح يؤكد فى شدة أن الله يعلم ذاته وغيره - مدعيا ان العلم بالغير لاينافى الخصائص الفلسفية للواجب بل هو من مقتضياته - أما أن الله كيف يعلم الجزئيات المتغيرة بمعرفة كلية فهذا مايوضحه ابن سينا معتمداً فى ذلك على فكرة العلية - فيقول إن الله يعلم الاسباب التى تؤدى الى كل أحداث هذا العالم الأرضى ، فيكون بالضرورة عالما بتلك الأحداث نفسها من حيث هى معلولة - فعلمه بكل شئ لايعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض - وهذا العلم تابع لارتباط الاسباب بالمسببات فمتى تقررت الاسباب والمسببات - فقد تقرر العالم بنظامه - وتقرر

---

(١) ابن سينا - النجاة صـ ٢٢٩.
(٢) الدكتور حموده غرابة - ابن سينا بين الدين والفلسفة صـ ٩٠
(٣) ابن سينا الاشارات - القسم الثالث صـ ٧٢٠- عن الفلسفة اليونانية صـ ٤٩٨ للدكتور / عبدالرحمن مرحبا.

مايترتب على هذا النظام وتقرر العلم به وبذلك يحيط علم الله بكل مافى الوجود من غير أن يخرج من ذاته ويدرك جميع الجزئيات المتغيرة من غير أن تتغير ذاته (١).

وفى تلخيص الدليل يقول الشيخ الرئيس : " تنبيه - إنك إذا حصنت ما فصلته لك علمت أن كل شئ من شأنه أن يصير صورة معقولة ، وهو قائم بالذات ، فإن من شأنه أن يعقل - أى غيره - فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته ، فكل مامن شأنه أن يجب له مامن شأنه ، ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته - أى وغيره فواجب له أن يعقل ذاته - أى وغيره"(٢). والواجب كذلك

هذا ويقول الدكتور غرابه وحاصل مايمكن أن يفهم من كلام ابن سينا فى العلم بالجزئيات فإنه قد جعل العلم بها ناشئا عن الذات الواجبة ، لاعن الأشياء نفسها ، وبذلك عصم الواجب عن ان يكون منفعلا عن الأشياء ولها تأثير فيه ، ونزهة عن الامكانية والاستعداد اللازم لحصولها من حيث هى معلومة له بالفعل بعد ان لم تكن وجعل ادراكها بصفات كلية لاتنطبق فى الخارج إلا على جزئى ، ليكون ادراكا عقليا ليس محتاجا الى آلة جسمية - وجعل هذا الادراك غير مقترن بالزمان لأن الزمان متغير وتغيره يؤدى الى تغير الادراك المقترن به ، وتغير الادراك يؤدى الى التغير فى الذات المدركه - فيتجرده عن الادراك فدخل هذا الاشكال وإذن فابن سينا قد حرص فى مسالة العلم على ان يرضى الفلسفة بأن جعل الله عقلا مجرداً يعقل ذاته وهى معقوله له وحرص أيضا على أن يرضى الدين فجعله عالما بالغير مبيناً أن ذلك لايوجب فيه كثرة - وزاد على ذلك بان جعله عالماً بالجزئيات

---

(١) الدكتور محمد عبدالرحمن مرحبا من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية صـ ٤٩٩.

(٢) الاشارات جـ١صـ ١٧٨ - الدكتور حمودة غرابة ابن سينا بين الدين والفلسفة صـ٩٥.

ايضا ليرضى الدين ارضاءًا تاما ، ولكن على وجه كلى لاينافى ماثبت للواجب من خصائص فلسفية - وجعل العلم بالغير سواء أكان كليا أوجزئيا من مقتضيات هذه الخصائص وبذلك أثبت أن الدين والفلسفة فى مسألة العلم متلازمان.

فالفلسفة قد اقتضت ماجاء به الدين من العلم بالذات والغير - والدين قد قرر ما أثبتته الفلسفة - فوصل بالتوفيق الى أعلى صورة (١).

كما انتهى ابن سينا كما يقول الدكتور حموده غرابة من بيان أن صفات المعانى ثابته لله تعالى كما جاء بذلك الدين مع بيان أنها تعود الى صفة العلم لئلا تتعارض مع خصائص الواجب الفلسفية (٢).

---

(١) الدكتور حمودة غرابة - ابن سينا بين الدين والفلسفة صـ ١٠٢

(٢) المصدر السابق صـ ١٠٥.

نظرية الخلق والصدور

لقد ذهب ابن سينا الى ان الموجودات إنما تصدر عن واجب الوجود بطريقة يسميها الابداع محاولا بذلك تفادى القول بحدوث العالم إلا أن القول بالابداع لم ينفى عنه القول بقدم العالم.

ولهذا فقد ذهب ابن سينا إلى أن الأول واحد ليس بجسم ولا فى جسم ولاينقسم بوجه من الوجوه فلا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه وهى المبدعات كثيرة لابالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة فالواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد فقط ، وإذا وجد فى العقول المفارقة شئ من الكثرة فإنما هى كثرة أضافية اعتبارية أو كثرة بالعرض - وذلك على أساس ان العقل الأول الذى صدر عنه ممكن الوجود فى ذاته واجب الوجود بالأول - وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة ويكون فيه من معنى الكثرة على مايلى :-

أ - عقله لذاته من حيث أنها كانت ممكنة الوجود فى الأصل.

ب- عقله لذاته بأنه واجب الوجود من الأول المعقول بذاته.

جـ- عقله للأول.

وهكذا يذهب ابن سينا الى أن الله تعالى واحد من كل وجه بسيط لاتكثر فيه والواحد من كل وجه لايصدر عنه إلا واحد فلا يمكن ان تصدر عنه كثرة أصلا فتنشأ عن الله تعالى مايسمى بالعقل الأول عن طريق العلم الألهى المحيط بكل الوجود عن طريق العناية الالهية والعناية الالهية كما يقول ابن سينا هى احاطة علم الأول " أى الله تعالى " بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وبأن ذلك واجب عنه وهى احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث

قصد وطلب من الأول الحق فعلم الأول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير من الكل ([١]).

وعلة هذا الصدور ان الله تعالى عالم يعلم ذاته ومن علمه بذاته نشأ عنه شئ مشابه له وهو العقل الأول - هذا العقل وإن كان واحد بالذات إلا أنه متكثر بالاعتبار فهو عقل يعقل ذاته ويعقل علته وهو الله تعالى ، وهو واجب الوجود بالغير وممكن الوجود بالذات ، فمن ناحية تعقله لعلته نشأ عنه العقل الثانى ومن ناحية تعقله لذاته نشأ عنه نفس الفلك المحيط - ومن ناحية امكانه بالذات نشأ عنه جسم الفلك - وهذا العقل الثانى نشا عنه ثلاثة أشياء أيضا فهو عالم بالأول وبذاته وواجب الوجود بغيره وممكن الوجود لذاته فمن جهة علمه بالأول نشأ عنه العقل الثالث ومن ناحية علمه بذاته نشأ عنه نفس الفلك الثانى -ومن جهة امكانه بالذات نشأ عنه جسم الفلك...

وهكذا يستمر الصدور : كل عقل ينشأ عنه ثلاثة أشياء - عقل ونفس وفلك حتى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال والفلك التاسع - وهو فلك القمر.

ولما كان العقل لايمكنه تحريك الجسم بذاته سواء كان جسم الافلاك العليا أو جسم الموجودات السفلى - احتاج الى واسطة - وهذه الواسطة هى النفس([٢])- فلابد له إذن من نفس يؤثر بواسطتها فى الاجسام - فالمبدأ الأول يؤثر فى العقول والعقول تؤثر فى النفوس - والنفوس تؤثر فى الاجرام السماوية وهذه تؤثر فيما تحت الفلك التاسع وهو فلك القمر - وليس يجب أن يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق بل يتوقف الفيض عند عقل فلك القمر المتولى تدبير العقل الانسانى فى العالم الارضى([٣]).

([١]) ابن سينا - الاشارات والتنبيهات صـ ٧٣٠.
([٢]) ديبور - تاريخ الفلسفة فى الاسلام صـ ٢٥٥.
([٣]) انظر ابن سينا - الاشارات صـ٤٥٥- الدكتور محمد مرحبا من الفلسفة اليونانية الى الاسلامية صـ٥٠٨.

ثم يقوم العقل العاشر العقل الفعال بالتأثير فى العالم السفلى بواسطة فلك القمر فتوجد الاسطقسات الأربعة " وهى العناصر الاربعة الأولى الماء - والهواء - التراب - والناء - القابلة للكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معا " التى يتكون منها بقية الموجودات الارضية والصور الجسمية والنفوس الانسانية " أى القوى الطبيعية أو الكمالات الأولية للجسم " اما النفوس الناطقة فهى مجردة عن المادة تفيض من أعلى.

ومن هنا وكما يقول بعض الباحثين (١) تعلم أن العالم عند ابن سينا قسمان : العالم العلوى - ويتكون من المبدأ الأول " الله عزوجل" والعقول العشرة والافلاك التسعة والنفوس.

أما العالم السفلى فيكون من الاسطقسات الأربعة " المادة " والقوى الطبيعية - وهى قوى سارية فى الاجسام ملابسة للمادة على التمام ، والنبات والحيوان ، كما ذهب ابن سينا الى ان الافلاك التسعة هى على الترتيب من أعلى الى اسفل - الفلك المحيط ، وفلك الاطلس " الكواكب الثابته " وفلك زحل ، والمشترى ، والمريخ ، والشمس والزهرة وعطارد والقمر.

وهكذا نجد أن ابن سينا أخذ نظرية الفيض والصدور هذه عن الفارابى الذى أخذ هذه الفكرة عن الفلسفة اليونانية عن أرسطو وبطليموس فى كتابه المجسطى - فقد ذهب ارسطو إلى تأثير العقول فى العالم الأرضى وذهب بطليموس الى وجود افلاك سبعة إلا أن ابن سينا وضع بعض النقاط على هذه النظرية - فقد جعل الفارابى الفيض يصدر مثنى اما ابن سينا فقد جعله يصدر اثلاثا أثلاثا - فإذا كان التعقل والاحداث شيئا واحد فينبغى أن يصدر عن كل عقل ثلاث فيوضات متدرجة فى الشرف والرتبة لااثنان فقط كما كان عند الفارابى .

---

(١) الدكتور عوض الله حجازى والدكتور محمد السيد نعيم - الفلسفة الاسلامية وصلتها باليونانية صـ٢٤٨.

وقد أراد ابن سينا ومن قبله الفارابى أن يوفق بين هذه الفلسفة المنقولة اليهم وبين الدين الذى جاء بإثبات أن هناك مخلوقاً يسمى العرش وآخر يسمى الكرسى - فأضاف العرش والكرسى إلى الأفلاك التسعة التى أثبتها بطليموس فصارت الافلاك عنده تسعه وقد حمل ابن سينا قوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية على هذا المعنى وقال : إن الذى يحمل العرش هى الافلاك الثمانية التى تلى العرش من أسفل([1]).

([1]) الدكتور عوض الله حجازى - الفلسفة الاسلامية وصلتها باليونانية صـ ٢٤٩.

الأخلاق عند ابن سينا

إذا كانت الأخلاق هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن فإن ابن سينا يرى في رسالة له في علم الأخلاق : ان الانسان العاقل هو الشخص الذي يحاول أن يكمل انسانيته بما يسعده في الدنيا والآخرة - ويبين أن طريق هذه السعادة انما هو في تحصيل العلوم النظرية والعملية التي تكمل قوتيه النظرية والعملية معا ، أما القوة النظرية فكمالها إنما يكون في دراسة العلوم النظرية وتحصيلها وأما القوة العملية فكمالها يكون بالعلم بالفضائل العملية والاتصاف بها (1).

ولهذا يرى ابن سينا أن الهدف الأول من الحكمة هو استكمال النفس الانسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية.

فالحكمة المتعلقة بالأمور التي لنا أن نعلمها وليس لنا ان نعمل بها تسمى حكمة نظرية والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي لنا أن نعلمها ونعمل بها تسمى حكمة عملية.

وكل واحدة من هاتين الحكمتين تنحصر في أقسام ثلاثة :

فأقسام الحكمة العملية : حكمة مدنية ، وحكمة منزلية وحكمة خلقية : ومبدأ هذه الثلاث مستفاد من جهة الشريعة الالهية.

وكمالات حدودها تستبين بها وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها في الجزئيات.

فالحكمة المدينة - فائدتها : أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة التي تقع فيما بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان.

---

(1) الدكتور عوض الله حجازى - الفلسفة الاسلامية وصلتها باليونانية صـ ٢٥٦.

والحكمة المنزلية : فائدتها : أن تعلم المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجة ووالد ومولود ومالك وعبد.

وأما الحكمة الخلقية ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكوا بها النفس ، وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس - وأما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة (١).

ولما كانت العلوم العملية ثلاثة واحد منها خاص بالقسم الأول ويعرف به الانسان كيف ينبغى أن تكون أخلاقه وأفعاله حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة (٢).

فالواجب أن نطلب الاستكمال بأن نتصور نسبة الأمور إلى الموجودات المفارقة فتستعد بذلك للاستكمال الاكمل عند المفارقة وذلك بأن تكون قوى النفس على هيئة التوسط ، ذلك أن هيئة التوسط عند ابن سينا تنزيه النفس الناطقة عن الهيئات الانقيادية وابقاؤها على جبلتها مع افادة هيئة الاستعلاء والتنزيه ، فيجب على المعتنى بأمر نفسه تكميل قوته النظرية بالعلوم والمعارف وتكميل قوته العملية بالفضائل التى أصولها العفة والشجاعة والحكمة والعدالة وتجنب الرذائل التى تقابلها وعليه أن يمنع كل مايخالف جوهره الذكى من شهوة أو غضب أو حرص أو طمع ويحجر على النفس مالاينبغى - ولايتعاطى إلا الفكرة فى جلال الملكوت وجناب الجبروت حتى يصير تخيل الواجب والصواب هيئة نفسانية فيه - كما يجب أن يهجر الكذب قولا وتخيلا حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة وأن يكون حب الخير وحب تقويم الأشرار أمراً طبيعياً فيه - كما يجب أن يكون كثرة تشويق النفس الى المعاد واخطارها بكل الفساد بالبال حتى لايتمكن تمكن المعتاد(٣).

---

(١) الشيخ مصطفى عبدالرازق - تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية صـ ٥٦-٥٧.

(٢) المصدر السابق صـ٥٩.

(٣) الدكتور محمد عبدالرحمن مرحبا - من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية صـ٥٦٩.

واللذات يكون استعمال الانسان لها على صلاح الطبيعة وابقاء الشخص أو النوع - على أن يكون هذا خاطرا وتكون النفس الناطقة هى المدبرة وأما المشروبات لاتستعمل الاتشفيا وتداويا وتقويا.

وأما المسموعات فيكون استعمالها على الوجه الذى توجبه الحكمة لتقوية جوهر النفس وتأييد جميع القوى الباطنه كما يقتصر الانسان فى الأوضاع الشرعية وتعظيم السنن الالهية والمواظبة على التعبدات البدنيه ويكون دأبه ودوام عمره إذا خلا وخلص من المعاشرين على أن تكون الزينة فى النفس والفكرة.

فمتى عاهد الله أن يسير بهذه السيرة ويدين بهذه الديانه كان الله له ووفقه لما يتوخاه منه بمنه وسعة جودة (١).

هذه اشارة الى رأى ابن سينا فى السعادة الدنيوية وتكون هذه السعادة بتحصيل العلوم النظرية والاتصاف بالفضائل العملية والعلم بها فالسعادة عنده فى العلم والمعرفة.

أما فى الآخرة فيرى أن سعادة النفس انما تكون فى انفصالها عن البدن وبعدها عنه ويكون ذلك بالتجرد من المادة ورجوعها الى حالة تكون عليها من التجرد والصفاء وليست فى تحصيل مالذ وطاب من المأكولات والمشروبات إذ يذهب ابن سينا إلى أن النعيم روحانى فقط - كما أن العقاب فى الآخرة روحانى أيضا(٢).

وهكذا نلاحظ تأثر ابن سينا بالفلاسفة اليونانيين فى انكار الثواب والعقاب الحسيين بناءاً على رأيهم فى انكار الحياة الآخرة كما تأثر ابن سينا برأى فلاسفة اليونان فى الآخلاق - فإرجاع الفضائل الأصلية الى قوى النفس هو رأى افلاطون - وبيان أن السعادة فى الدنيا فى العلم والمعرفة هو رأى سقراط وأن السعادة فى الاخرة انما هو فى تجرد النفس عن الجسم وبعدها عنه وخلودها منه هو رأى أفلاطون كذلك وهذا هو التوفيق بين المذاهب أو إن شئت قل التلفيق بينها .

---

(١) المصدر السابق صـ ٥٧٠- انظر أيضا رسالة فى علم الاخلاق صـ١٥٢-١٥٦ ضمن تسع رسائل لابن سينا.

(٢) الدكتور عوض الله حجازى - الفلسفة الاسلامية وصلتها باليونانية صـ ٢٥٨.

الباب الثالث

جوانب من الفلسفة الاسلامية فى المغرب

• نبذة عن الحالة الفكرية فى بلاد المغرب :

لقد فتح العرب الاندلس على يد طارق بن زياد بامر القائد موسى ابن نصير - وحمل معه العلوم اللغوية والشرعية التى كان يعمل الفاتحون المسلمون على تعليمها فى هذه البلاد المفتوحة وكان عمل حضارة العرب بفضل سماحتها سريعا فى هذه البلاد.

فلقد كانت قرطبة فى مبدأ نهضتها تتخذ من بغداد مثلاً تحذ حذوها فى كل نواحى الحياة الثقافية حتى توالت الأخبار من الشرق إلى خلفاء الاندلس الأولين بأن بغداد أصبحت منارة العلم ومعقل الثقافة الانسانية - وصعب على نفوسهم أن يسبقهم الخلفاء العباسيين الى ميدان العلم.

ولهذا يرى الدكتور غلاب أن عهد الحكم الثانى ٣٥٠-٣٦٦هـ كان له فضل التفوق فى ازدهار الحياة العقلية فى بلاد المغرب لايقل عما آداه خلفاء بغداد الى نهضة المشرق إذ أنبأنا التاريخ أن الاندلس كانت فى عصره أكبر أسواق الأدب والعلم - فمن ذلك مثلا أنه اشترى نسخة من كتاب الأغانى لابى الفرج الأصفهانى بألف دينار ذهبا - فكان من نتائج هذا التشجيع أن أصبحت الكتب فى جميع العلوم والفنون تتداول فى الأندلس قبل معرفتها فى البلاد التى ألفت فيها - وأنه كان يخص من وقته جزءاً للتحدث مع العلماء والأدباء - وأنه كان شديد العناية بمعهد قرطبة الذى كان طلابه يعدون بالالاف - وأنه أعلن التسامح الذى أمر به الاسلام - وأباح حرية الجدل والنقاش فى جميع المسائل حتى يكون النصر للحق لا للتعسف فزالت الأحقاد من النفوس وحل محلها الصفاء والوئام.

ويقول الدكتور غلاب - ويبدو أن هذا العصر لم يدم طويلا - إذ لم يلبث الفقهاء وبعض المتكلمين فى المشرق أن أعلنوا أنهم يشكون فى نجاة الخليفة المأمون من النار - لأنه عمل على ترويج الفلسفة فى الأمة الاسلامية فلم يكن من فقهاء المغرب إلا أن قلدوهم فى هذا الرأى(١) ومنذ

---

(١) الدكتور محمد غلاب - الفلسفة الاسلامية فى المغرب صـ١٦

ذلك الوقت بدأ رجال الدين فى الاندلس يقطبون حواجبهم للفلسفة ويهمس بعضهم فى أذن بعض بما يترتب على دراستها من الاضطهاد.

ومهما يكن من الأمر فقد كانت الفلسفة فى المغرب منذ نشأتها تستمع بعطف الملوك وتشجيعهم حينا وسخطهم حينا آخر - ففى سنة ٤٥٣هـ أسس يوسف بن تاشفين دولة المرابطين فى المغرب الأقصى واتخذ مدينة مراكش عاصمة له - ثم توسعت الفتوحات فى عهده حتى عمت بلاد المغرب كلها تقريباً - وتطلع الى بلاد الاندلس بعد تقسيمها الى دويلات صغيرة .

وبعد حالة الضعف التى عمتها بالاضافة الى تسلط ملوك الأسبان عليها - وكان هذا فى أواخر عهد بنى أميه - فوصل إليها وواقع الاسبان فى معركة " الزلاقة " قرب بطليوس فى منتصف الحدود بين أسبانيا والبرتغال اليوم سنة " ٤٧٩ هـ " وهزمهم ورد آذاهم عن بلاد الاندلس إلا أن الحالة العلمية ظلت راكده يقول دى بور " ولم يكن المرابطون أكثر تمسكا بالدين فحسب بل أكثر حنكة وأحذق بأمور السياسة من أسر المرابطون الذين كانوا قد انغمسوا فى الترف ، ولاح إذ ذاك أن زمن الثقافة الرفيعة والبحث الحر قد انقضى ولن يعود ، فلم يكن يجرؤ على الظهور فى الناس إلا أهل الحديث المتشددون - أما الفلاسفة فقد كانوا عرضة للأضطهاد أو القتل إذا هم جاهروا بأرائهم([1]).

ولما ضعفت دولة المرابطون خلفتهم دولة الموحدون - والموحدون طائفة دينية قضت على المرابطين فى أفريقيا والاندلس معا - أسس هذه الدولة "محمد بن تومرت " الذى قام بين قبائل العرب فيما وراء الاندلس بشمال افريقيا عام " ٥١٥هـ " وكان ابن تومرت قد رحل الى الشرق فى طلب العلم وانتهى الى بغداد لقى أبا بكر الشاش فأخذ عنه شيئا من أصول الفقه والدين كما لقى أبا حامد الغزالى بالشام آيام تزهده وأخذ بمذهب

([1]) تاريخ الفلسفة فى الاسلام صـ٣٦٦.

الأشعرية من أهل السنة – ولماعاد الى المغرب دخل معه مذهب الاشعرى والغزالى – وكان هذا كما يقول دى بور مؤذنا بدخول النزعة العقلية فى مذهب المتكلمين (١) حتى بلغ من عناية ابن تومرت بالعلم وحبه له أن الف كتبا كثيرة من بينها كتاب " أعز مايطلب " (٢) الذى يشتمل على عقائد فى أصول الدين.

وتولى الأمر بعد ابن تومرت أحد انصاره المخلصين لدعوته وهو عبد المؤمن "٥٥٨هـ ١١٦٣م " بعد أن فتح الاندلس وأنهض فيها العلوم والفنون فجرى على طريقه من سبقه من تقريب العلماء واكرامهم ثم خلفه ابنه أبو يعقوب يوسف الذى طمح به شرف نفسه وعلو همته إلى تعليم الفلسفة – فجمع كثيراً من أجزائها وبدأ بعلم الطب ثم ثنى بالفلسفة وأمر بجمع كتبها : فاجتمع له فيها قريب مما أجتمع للحكم المستنصر بالله الأموى ولم يزل يجمع الكتب من أقطار الاندلس والمغرب ويبحث عن العلماء وخاصة أهل علم النظر إلى أن اجتمع له مالم يجتمع لملك قبله ممن ملك المغرب حتى اشبهت حضرته حضرة بنى العباس (٣).

وممن صحب أبا يعقوب ابن طفيل أحد فلاسفة الاسلام فى الاندلس الذى اتخذه طبيبه ووزيره بعد اشتغاله بمنصب " الحجابة " فى " غرناطة " وكان ابن طفيل يساعده على جلب العلماء من جميع الأقطار ويعرفه بهم ويعقد صلة بينهم وبين الأمير حاثا له على اكرامهم – وممن قدمه ابن طفيل ابن رشد.

ومن هنا تلاحظ عناية الموحدين بالكلام والفلسفة حتى نرى عناية ابو يعقوب وخليفته من بعده أبو يوسف " ٥٨٠-٥٩٥هـ – ١١٨٤ – ١١٩٨م " عناية فائقة بالعلوم العقلية وأهمها : الكلام والفلسفة على قدر

---

(١) المصدر السابق صـ٣٧٥.
(٢) الدكتور محمد بيصار فى فلسفة ابن رشد الوجود والخلود صـ٢٨.
(٣) المصدر السابق ٢٩.

ماتسمح به الظروف فى ذلك الوقت من العناية بالعلوم العقلية ما أتاح للفلسفة أن تزدهر زمنا قليلا فى قصورهم ([١]).

إلا أنه لم يدم الزمن حتى هبت العاصفة على الفلسفة والمتفلسفين الذين حل بهم السخط فأمر الخليفة أبو يوسف يعقوب بابعاد كل من يشتغل بالفلسفة والبحث الحر وعمل بذلك منشوراً مشهوراً فى تاريخ أبى يوسف - وعلى اثر هذا أبعد جماعة منهم أبو جعفر الذهبى والوليد بن رشد - وكان ذلك إيذانا بعصر التدهور العقلى والفلسفى الذى انحدرت فيه الاندلس بعد ذلك بقليل من الزمان على يد بنى الأحمر الذين أعقبوا الموحدين فى حكم البلاد.

هذا فى الوقت الذى أزدهرت فيه الفلسفة فى المشرق على يد كلا من الكندى والفارابى وابن سينا - على الرغم من كراهية عامة المسلمين للتعاليم الفلسفية والعلوم التى تشتمل عليها الفلسفة حتى جاء الامام الغزالي الذي تناول جميع النظريات الفلسفية بالنقد والتفنيد لمذاهب الفلاسفة وافرد لذلك كتابه المشهور" تهافت الفلاسفة " وماكان للفلسفة أن تبقى فى هذا المنحدر دون أن تبحث لها عن وطن جديد تستقل فيه بنفسها ذلك الوطن الجديد الذى انتقلت إليه الفلسفة هو الاندلس - وكان لها قادة أو فياء كابن باجة وابن طفيل وأبن رشد وغيرهم وحلت فيها قرطبة محل بغداد فى المشرق ([٢]).

فقد اثر الامام الغزالى تأثيراً كبيراً على فلسفة الفارابى وابن سينا وعلى الذين تتلمذوا على هذه الفلسفة فى عصر الغزالى بحيث يقال : انه قضى عليه الفلسفة فى المشرق قضاء لم تقم لها بعده قائمة ([٣]).

وكان انتقال الفلسفة الى بلاد المغرب عن طريق الرحلات المتبادلة بين المشرق والمغرب كذلك كانت حاجة أهل الاندلس الى العلم وافتقارها

([١]) دى بور تاريخ الفلسفة فى الاسلام صـ٣٧٦.
([٢]) الدكتور محمد عبدالرحمن بيصار فلسفة ابن رشد صـ١٣.
([٣]) الدكتور عبد المعطى بيومى - الفلسفة الاسلامية من المشرق إلى المغرب صـ٥.

الى اساتذة يؤخذ عنهم تجلب اليها كثيراً من علماء المشرق الذين فقدوا الأعمال فى أوطانهم فدخلت الى الاندلس حوالى القرن الخامس الهجرى عن طريق هؤلاء الرحالة الفلسفة الطبيعية وكتب اخوان الصفا ومنطق أصحاب أبى سليمان السجستانى وبدت فى آخر هذا القرن بوادر التأثير لمؤلفات الفارابى - وفيه عرف قانون ابن سينا فى الطب كما عرفت من قبل بقية الكتب الفلسفية التى عمل الخلفاء على جمعها واستحضارها من كل مكان فكان بعض من خلفاء الاندلس يشجعون على الحركة العلمية والفلسفية ويستجلبون الكتب من عواصم الشرق الاسلامى كبغداد والقاهرة ودمشق - وأول ماتجد بواكير التفكير الفلسفى نجدها عند ابن " جبرول " الذى يسميه كتاب الافرنج " أفتسبرول " و " باخيابن باقودا " الذى تأثر باخوان الصفا - وحتى الاشعار اليهودية الدينية تأثرت بالحركة الفلسفة ([1]).

هذا بالأضافة الى أنه نشأ فى الاندلس نفر من كبار العلماء والفلاسفة منهم مسلمة " أحمد المجريطى " سنة ٣٩٨هـ امام الرياضين بالاندلس فى وقته ومنهم من أشتهر بالطب - ومن العلماء ابن حزم الظاهرى وغير ذلك من العلماء فى كثير من المجالات وإذا كانت الطليعة اليهودية هى التى بكرت بظهور الفلسفة فى بلاد الاندلس إلا أنها لم تبلغ درجة الفلاسفة الاسلاميين الذين جاءوا بعدهم كابن باجة المعرف بابن الصائغ ومافى أرائه الفلسفية من قوة وعمق وطرافة كما فى " تدبير المتوحد " وابن طفيل فى قصته " حى بن يقظان " وابن رشد وتوفيقه بين الحكمة والشريعة وفى اشارة خفيفة تشير إلى هؤلاء الفلاسفة فى الصفحات التالية :-

---

([1]) دى بور تاريخ الفلسفة فى الاسلام صـ ٣٦٤.

ابن باجة

نبذة عن حياة ابن باجه

من أسرة عريقة هى أسرة آل نجيبب تولت ملك سرقسطة ، ولد أبو بكر محمد بن يحيى التجبيبى الملقب بأبن الصائغ أو ابن باجة فى أواخر القرن الحادى عشر الميلادى " القرن الخامس الهجرى ".

تلقى أغلب العلوم فى مسقط رأسه سرقسطة ، ولما شب تحول إلى اشبيلية سنة ١١١٨م الف فيها عدة رسائل فى المنطق كما عمل فيها بالطب. وكان ابن ماجة حاذقا للعلوم الرياضية ولاسيما الفلك والموسيقى والطب نظراً وعملا – وقد اشتغل بالمنطق والفلسفة الطبيعية.

ثم انتقل إلى غرناطة حيث اتصل بعلى بن يوسف بن تاشفين – فعرف هذا فضله فولاه بعض المناصب الرفيعة – إلا أنه لم يسترح الى المقام فى غرناطة فأراد الخروج فيها الى افريقية – ويقال أنه اعتقل فى طريقه اليها ولكنه افرج عنه بمساعى من ابن رشد الأب (١).

وصل ابن ماجه إلى افريقية وآستقر فى مراكش عاصمة المرابطين الذين قدروا مواهبه فعمل وزيراً لأحدهم وعاش فى بلاط المرابطين فى مدينة فاس بالمغرب مقربا من الأمراء والسلاطين .

ولما كان بلاط الأمراء محفوفا بالفتن ولم يسلم القريب من السلطان من شئ فقد كثرت الفتن حول ابن باجة الذين أغاظ حساده صعود نجمة – ولانه كان فيلسوفا فقد كان سهلا أن يغروا به الناس والفقهاء فى تأليب كل هؤلاء عليه – الأمر الذى أورث ابن باجة الحزن والهم حتى وهو ميت فى سن الشاب فى رمضان عام ٥٢٣هـ ١١٣٨م – ويروى بعض مؤرخى العرب أنه مات مسموحا بيد طبيب كان يحسده على ذكائه وعلمه وشهرته.

---

(١) الدكتور عبدالمعطى بيومى – الفلسفة الاسلامية من المشرق الى المغرب جـ٣صـ١٧٩ – عبده الشمالى تاريخ الفلسفة العربية صـ٦٠١.

**** حياته العلمية**

بالرغم من ان ابن باجه لم يكن قد عمر طويلا وأنه آثر العزلة والهدوء إلا أن بعض الباحثين ([1]) يرى أن ابن ماجه أول من أشاع العلوم الفلسفية فى الاندلس وقد اعترف بفضله ابن الطفيل الذى لم يعرفه بالذات انما خلفه بعد بضع سنين وذكر ابن الطفيل ماكان عليه ابن باجه من توقد الذكاء وسعة الفكر وأنه فاق أهل عصره وآسف عليه لأن شاغل الحياة الدنيا ووفاته عاقتاه عن فتح كنوز علمه ولأنه أهم ماخلفه من الكتب غير تام ولم ينجز سوى أبحاث صغيرة مكتوبة على عجل والسبب فى ذلك راجع الى أن حياة ابن باجة كانت قصيرة كما أسلفنا بالاضافة الى أن هذه الحياة كانت مضطربة لم تشأ الظروف لكثرة الانتاج أما عن مؤلفات ابن باجه فقد ذكرها ابن أبى أصيبعه- فمنها كتب فى الطب والرياضيات وشروح لبعض كتب أرسطو فى الطبيعيات وحوادث الجو – وكتاب فى الحيوان – أما الكتب الذى لم ينجزها وذكرها ابن طفيل فكثيرة منها ماهو فى المنطق ومحفوظة فى مكتبة الاسكوريال وكتاب فى النفس – وكلام فى البرهان وفصول فى السياسة المدنية.

ورسالته فى تدبير المتوحد ورسالة الاتصال ورسالة الوداع – وقد تكلم فى هذه الرسالة على العوامل التى تؤثر فى الانسان وتدفع العقل على التفكير وشرح غاية الوجود الانسانى وغاية العلم – وهما التقرب من الله.
ولعل أهم كتب ابن باجه على الاطلاق هو : تدبير المتوحد ولهذا نشير الى مقتطفات من هذا الكتاب.

ففى الفصل الأول من الرسالة : يوضح لنا ابن باجه غايته من تدبير المتوحد وهى الوصول الى دولة مثالية مكونة من أفراد كلهم أقوياء

([1]) محمد لطفى جمعه – تاريخ فلاسفة الاسلام فى المشرق والمغرب صـ٨٠ المكتبة العلمية .

عدول أخيار يقول ابن باجة وغايتنا من هذا الكتاب أن نشرح تدبير تلك النباتات التى ينبغى لها أن تسترشد بقواعد الجمهورية الكاملة بحيث لاتحتاج إلى أنواع الطب الثلاثة " طب النفس وطب الخلق وطب البدن " لأن الله وحده هو شافيها.

وعلى هذا يرى ابن باجه أن كل فرد فى هذه الدولة المثالية يعرف فيها حقه وواجبه فيؤدى الواجب ويأخذ الحق ويعرف علاقته بغيره فلا يظلم ولايجور بل يحب الناس جميعاً.

وعند ابن باجه أن الوصول الى هذه الغاية انما يكون عن طريق البدء من الفرد وتدبيره وايجاد الفرد المتوحد ولذلك سمى كتابه بتدبير المتوحد ولما كانت لفظة تدبير تعنى تطبيق مجموعة من القواعد التى يضبط بها عدد من الأفعال للتوصل إلى غاية معينة فقد رسم فى كتابه هذه القواعد لتدبير المتوحد الذى يريده.

الفصل الثانى : وفيه شرع ابن باجة عن الكلام على أعمال الانسان ففصل أنواعها للتميز بين الاعمال التى تنتهى به الى غرض وبين الاعمال الانسانية المحضه ولذلك ذكر أن منشأ الأفعال الانسانية يكون على مايلى :

١- **الغريزة الحيوانية :** وينشأ عن هذا النوع الأفعال التى يمكن أن يشترك فيها الانسان والحيوان.

٢- **الارادة العاقلة :** وهى الأعمال البشرية الخالصة والخاصة بالانسان دون سواه.

ويرى ابن باجه أن الانسان يسمو بارادته الصادرة عن التفكير لاعن الغريزة الحيوانية ولهذا فإنه فى هذا الفصل درس جميع الأفعال الانسانية ليتبين منها ما يمكن أن يحقق من بينها غاية المتوحد.

أما فى الفصل الثالث فقد تكلم الفيلسوف على الأعراض العقلية وأنواعها فذكر أن ضبط الأفعال الانسانية التى تصدر عن الارادة العاقلة يقتضى معرفة الأمور الروحانية ليتشبه بها الانسان " وهى الصور المحققة

الخالصة من علائق المادة والفكر المجردة المدركه " بجميع قوى النفس وأقسامها هى :

١- صور الأجرام السماوية " العقول المفارقة حتى تحرك الأجرام السماوية " .
٢- العقل الايجابى " العقل المنبثق ".
٣- المعقولات الهيولانية.
٤- الافكار الموجودة فى قوى النفس الثلاث " الحس المشترك والمخيلة وفى الذاكرة ".

أما فى الفصل الرابع : فبعد أن بين الأمور الروحانية التى من المعروف أن تعرفها الارادة العامة لتضبط على مثالها الأفعال التى تصدر عنها - فإنه فى هذا الفصل ذكر الأفعال التى يمكن أن تصدر عن الارادة العاقلة على وفق الأمور الروحانية وقسم هذه الأفعال بهذا الاعتبار الى :

١- ماكانت غايته الصور الجسمانية كالأكل والشرب والملبس وماشابه ذلك فإن الارادة العاقلة يمكن أن تأتى هذه الأفعال لا لالزامها بل لحفظ البدن من الهلاك واتمام الصورة الجسمانية التى لابد منها للصور الروحانية.
٢- ماكانت غايته الصور الروحانية الشخصية - وأفعال هذا القسم على أربع درجات.

الدرجة الأولى :

وهى ماكانت أفعالها متجهة نحو الصور المرتسمة فى الحس المشترك - كمحاولة بعض الأفراد تجميل الملابس الخارجية دون الملابس الداخلية ارضاء للغرور النفسى. وهذا الغرور ثانوى فى ملكة الحس المشترك ولهذا فقد تدرجت هذه الأفعال ضمن مراتب هذه الدرجة.

الدرجة الثانية :

وهى ماكانت أفعالها متجهة نحو الصور المرتسمة فى المخيلة وذلك مثل التزين بالأسلحة بعيداً عن ميدان القتال.

الدرجة الثالثة :

وهى ماكانت أفعالها متجهة نحو المسرات الروحية والتسويات المألوفة وذلك مثل العناية بجمال المنزل والاجتماع مع الاصدقاء وغير ذلك من الأشياء المحببة.

الدرجة الرابعة :

وهى ماكانت أفعالها متجهة نحو الكمال العقلى والخلقى كدراسة أحد العلوم بقصد الثقافة وحدها دون أن يرمى الى أى غرض مادى أو كقيامه بإحسان دون انتظار آية مكافأة.

٣- وهو ماكانت غايتة الصور الروحانية العامة مثل التأمل فى ملكوت الله سبحانه وتعالى -وهى الغاية النهائية لمن يبحث عن السعادة أو غاية المتوحد الكبرى.

وفى الفصل الخامس : يرتب ابن باجه الأفعال السابقة فى الفصل الرابع وغاياتها فبين أنها تتفاضل فيما بينها - فأدناها الأولى والثانية أسمى منها وهكذا وأسماها على الاطلاق الثالثة - وهى الأفعال المتجهة الى الصور الروحانية العامة وهى ادراك العقول البسيطة والجواهر المجردة ادراكا ذاتيا وعندما يصل الانسان الى هذا الحد - يكون قد تجرد من شوائب الجسد وبرئ من جميع الأفعال الجسمانية والروحانية التى لاتليق به ويسمى حينئذ المتوحد أو الموجود الالهى ([1]).

وفى الفصل السادس يبين ابن باجة مرة أخرى أن الانسان أعراض ورغبات روحانية فردية - وأن هذه الرغبات أو الاعراض منها ماهو مشترك بينه وبين الحيوان ومنها ماهو خاص به وهى :

١- الأعراض الفكرية التأملية التى بها يستطيع كسب الفضائل.

٢- الأغرض العقلية الصرفة وهى التى يفيضها العقل الفعال كالأحلام الصادقة وغيرها.

([1]) المصدر السابق صـ٣٢ والدكتور عبدالمعطى بيومى - الفلسفة الاسلامية من المشرق الى المغرب جـ٣ صـ١٨٧.

أما الفصل السابع : فى هذا الفصل يبين ابـن باجـة علاقـة المتوحد بغيره من الناس – ويبن أنه لاينبغى للمتوحد أن لا يخـالط إلا الذيـن يلتمـس فيهـم الخير أو يختـار اصدقـاؤه مـن ذوى الحكمـة والحنكـة ويبتعد عـن الشـباب وأصحاب النفوس الضعيفة حتى تكون غايتـه الأعمـال الالهيـه أو المتقدميـن فى السن الممتازين بذكائهم وعلمهم وصدق حكمهم وبفضائلهم العقلية حتـى تكون غايته الأعمـال الالهيـة – وينـأى عـن الشـباب وأصحـاب النفـوس الضعيفة.

وذكر ابن باجه أن مانقوله هنا لايناقض العلوم السياسية التى تقـول بأن مجانبة النـاس خطأ ، ولا العلوم الطبيعية التى تقول بـأن الانسـان مدنـى بـالطبع لأن هذيـن المبدأين صحيحـان نظريـا حـال تملـك الرجـال كمـا لاتهـم الطبيعية ([١]).

أما الفصل الثامن: وهو آخر فصول الكتاب – يبين فيه ابن باجة : السبيل إلى التوحد والى ضبط الأفعال الانسـانية يقـول ابـن باجـه أن غايـة المتوحـد النهائية هى فى الاعراض المعقولة والأعمال التى تؤدى اليها كلها فـى حـيز العقل. ولايصل المتوحد الى تلك الأعراض إلا بـالتأمل الفكرى والنظر العقلى – وهذه الاعراض لها فى ذاتها تأكيد لوجودها – فالانسـان إذا تـأمل أفـاض عليه العقل الفعال عقلا مكتسبا – بل إنه يتصل بهذا العقل الفعال اتصالا تاما وإن بدت عليه أغـراض متعددة – فالانسان بروحـه أقـرب الموجـودات الـى العقل الفعال.

([١]) محمد لطفى جمعه – تاريخ فلاسفة الاسلام فى المشرق والمغرب صـ٩١.

الطابع لفلسفة ابن باجه

بالرغم من أن ابن باجه شغلته الدنيا ومات فى مهد شبابه بالاضافة إلى أن مؤلفاته مجزأة وغير كاملة بل وأكثرها مفقود إلا أننا نستطيع أن نشير إلى الأطار العام لفلسفة هذا الرجل الذى يشكل الأساس لفلسفته ألا وهو كفاية النظر العقلى فى المعرفة من واقع رسالته " رسالة الوداع " وقد تكلم فى هذه الرسالة على العوامل التى تؤثر فى الانسان وتدفع العقل وشرح غاية الوجود الانسانى وغاية العلم وهما التقرب من الله والاتصال بالعقل الفعال الصادر عنه جل وعلا - ثم اضاف ابن باجه جملا مبهمة فى خلود النفس وغرس بذور المذهب الذى توسع فيه ابن رشد وهو مبدأ وحدة النفوس هذا بالاضافة إلى أن ابن باجة كانت لدية الرغبة من خلال " رسالة الوداع " فى احياء معالم العلم والفلسفة لأنهما فى رايه جديران بارشاد الانسان الى الاحاطة بالطبيعة وبهدايته بعون الله الى معرفة ذاته وبالاتصال بينه وبين العقل الفعال (١).

وبالرغم من ضياع كتب الرجل وغموض عباراته واغلاق معانيها يقول دى بور" ويكاد ابن باجة يتبع الفارابى رجل المشرق الهادى المحب للعزلة اتباعًا تاما وقل ما اشتغل بوضع مذهب ، شأنه فى ذلك شأن الفارابى ورسائله المبتكرة قليلة ومعظمها شروح قصيرة لكتب ارسطو وغيرها من مصنفات الفلاسفة وملاحظاته شتات من سوانح لارباط بينها - فهو يبدا فى الكلام عن شئ ثم يستطرد الى كلام جديد - وكان لايزال يحاول الاقتراب الى أفكار اليونان والنفوذ الى علوم القدماء من نواحيها المختلفة - فلا هو يريد ان يترك الفلسفة ولا هو يستطيع أن ينتهى منها بان يتقنها وهذا قد يظهر لنا مذهب ابن باجة لأول وهلة فى صورة مضطربة - ولكن فيلسوفنا كان

---

(١) محمد لطفى جمعه - فلاسفة الأسلام فى المشرق والمغرب صـ ٨١.

شاعرا بطريقة وسط الاندفاع الغامض غير المتميز نحو المعرفة وقد وجد فى بحثه عن الحقيقة والعدل شيئا آخر - وذلك هو اجتماع نفسه المفرقة وسعادة حياته " ([١]).

ويعلق الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريده على كلام دى بور قائلا ويظهر أن ابن باجة كان أشبه بهواة الفلسفة لابالفلاسفة على الحقيقة وكانت له ملكة شعر عالية ([٢]).

وإذا كنا لم نصل الى البناء الفلسفى الكامل لهذا الفيلسوف فلا يمكن القطع بشئ فى تقدير قيمته الحقيقية فى الفلسفة الإسلامية.

وعلى هذا فإننا نميل إلى تقدير ابن باجة على انه من بواكير التفكير الفلسفى فى المغرب ([٣]).

وفى اشارة موجزة إلى بعض من نقاط فلسفته فى الصفحات التالية.

([١]) دبور تاريخ الفلسفة الاسلامية صـ ٣٦٨.
([٢]) المصدر السابق نفس الصفحة - التعليق.
([٣]) الدكتور عبد المعطى بيومى - الفلسفة الاسلامية جـ٢ صـ١٩٣.

منهج ابن باجة العام

مما سبق نرى أن ابن باجة نهج نهجا فلسفيا أساسه الثقة بالعقل الانسانى ولذلك يقول الدكتور غلاب طبع ابن باجة الفلسفة العربية فى المغرب فى نظرية المعرفة بطابع جديد يختلف تماما الاختلاف عن الطابع الذى كان الغزالى قد طبعه به فى الشرق بعد ان خلا له الجو بوفاة اعلام الفلاسفة - وهو أن الالهام أهم وأوثق مصادر المعرفة - فلما جاء ابن باجة هاجم هذا الرأى وقرر ان الفرد يستطيع أن يصل إلى نهاية المعرفة ويندمج فى العقل الفعال إذا تخلص من رذائل المجتمع وانفرد بنفسه واستخدم قواه العقلية فى تحصيل أكبر قدر ممكن من الثقافة والعلم وغلب الناحية الفكرية فى ذاته على الفكرة الحيوانية(١).

وعلى هذا نرى أن منهج ابن باجة العام يقوم على أساس الثقة بالعقل هذا الثقة فيما يرى ابن باجة تقوم على اخضاع السلوك الانسانى للعقل أو: اتيان الاعمال العقلية البعيدة عن الرغبات الدنيا حتى يصفو العقل والفكر ويتوحد بالعقل الفعال فهو منهج يجمع بين : التفكير العقلى الواقعى - الرياضة بمعناها المثلث للعقل والروح والبدن.

على ان و الرياضة فى مفهوم ابن باجة كما يقول الدكتور عبدالمعطى بيومى(٢) ليست هى الرياضة المعروفة من قبل بمعنى كسر الشهوات البدنية وقهر الرغبات والزهد فعنده ان تجويع البدن ليس مطلبا عقليا بل المطلب العقلى تقوية البدن لتقوية الروح والعقل.

والذى يعلو بذاته عن رذائل المجتمع ويترفع عن الدنايا يستطيع ان يصل إلى الغاية المنشودة وهى الاتصال بالعقل الفعال - وحينئذ يكون الانسان المتوحد خيراً لايعمل إلا مايمليه عليه العقل ولايخضع فى سلوكه

---

(١) الدكتور محمد غلاب - الفلسفة الاسلامية فى المغرب صـ ٣٧.
(٢) الفلسفة الاسلامية من المشرق الى المغرب جـ٣صـ١٩٠.

لشهوة أو لغرائز وتكون الدولة المكونـة مـن المتوحدين دولـة مثاليـة قويـة خيرة.

فمنهج ابن باجة منهج عقلى أخلاقى.

أما وسيلة حصول المعرفة لدى المتوحد عند ابن باجة تقوم على أن يستخدم قواه العارفة فى تكوين المعلومات ثم يجردها من علائقها المادية - فإذا تم له ذلك أجرى عليها مايلتئم معها من التامل فتتحقق له المعرفة الكاملة.

وعنده أن القوى الانسانية ثلاث قوى : الأولى : القوة الغاذيـــــة الثانية : الملكة المتخيلة والذاكرة - وهما غير قادرتين على ادراك ذاتيهما - والثالثة : وهى القوة العاقلة - وهى بفطرتها قادرة على ادراك نفسها وغيرها وعلى هذا يرى أن القوة العاقلة فى الانسان تقوم بمهمتين هما :

١- ادراك ذاتها وغيرها.

٢- انتزاع الصور من المحسوسات وتكسرها فى مواضعها من الدماغ وهنا تتلقى معونة العقل الايجابى فتقوم بعمل مايلى :-

أ - تجريد الصور التى كانت مختزنة لديها بالقوة.

ب- ثم تسمو بهذه الصورة المجردة من درجة الفردية الى درجة العمومية حتى تصبح هذه الصورة معقولات بالفعل.

فإذا أتمت القوة العاقلة هذه الخطوات صارت عقلا مستفاداً يشبه العقل الايجابى وابن باجة يرى أن العقول الجزئية الشخصية تفنى بفناء الانسان والعقل العام للأنسانية وحدة هو الباقى لاتحاده بالعقل الفعال (١).

**** الاخلاق عند ابن باجة :-**

فى اطار الطابع العام لفلسفة ابن باجة نلاحظ أنه يقسم الأعمال البشرية الى قسمين :

---

(١) المصدر السابق جـ٣ صـ١٩١.

الأول: العمل الناشئ عن باعث الغرائز ومايتصل بها من قريب أو بعيد وهذا القسم هو الذى يسميه بالأعمال الحيوانية.

الثاني: وهو العمل الناشئ عن التفكير المستقيم والارادة المهذبة السامية ويسمية بالأعمال الانسانية وليس منشأ هذا الاختلاف عندهم هو الأعمال نفسها وانما بواعثها التى صدرت عنها ([١]).

وابن باجة يمثل لهذين القسمين برجل اصطدم بحجر فجرج فكسر الحجر فإذا كان قد كسره لأنه جرحه فهو عمل حيوانى مدفوع اليه بالغريزة البهيمية التى تدفع الكائن الحى الى ابادة كل مايؤذيه - وإذا كان قد كسره لكى لايؤذى غيره وليس لمنفعته الخاصة او لغضبه فهو عمل انسانى - وهذا الأخير هو عنده وحده المقدر فى نظر الاخلاق يقول ابن باجة " كل فعل لايستعمل فيه الانسان فكره فهو بهيمى لاشركة للانسان فيه أكثر من أن الموضوع جسم خلفته خلقة جسم الإنسان إلا أنه مستبطن بهيمة ... والانسان بالأفعال العقلية هو الهى فاضل وهو يأخذ من كل فعل أفضله ، ويشارك كل طبقة فى أفضل أحوالهم الخاصة بهم وينفرد عنهم بافضل الأفعال ، وإذا بلغ الغاية القصوى وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية كان عند ذلك واحد منها ويصدق عليه أنه الهى فقط وارتفع عنه أوصاف الجسمانية الفانية وأوصاف الروحانية الرفيعة ([٢]).

ويرى ابن باجة أن السعادة عنده انما تكون فى تنمية القوى العقلية بالنظر الفلسفى والتأمل العقلى حتى يدرك الانسان المعقولات الكلية والعقول المجردة البسيطة الجوهرية ويتصل بالعقل الفعال وبذلك يصير الهيا ويصل الى حياة الخلود - فيبلغ السعادة الابدية ويصير عقلا خالصاً ونور لا علاقة له بعالم الاجساد وتلك هى الغاية العظمى للمتوحدابن الجمهورية الكاملة.

([١]) الدكتور محمد غلاب - الفلسفة الاسلامية فى المغرب صـ ٤٠

([٢]) دىبور - تاريخ الفلسفة فى الاسلام صـ ٣٧٣ ترجمة دكتور أبو ريدة.

ومن الجدير بالذكر ان ابن باجة قد عاب ذلك على الغزالى فقال وعنده أن الغزالى حسب الأمر هينا حين ظن السعادة لاتكون إلا بالامتلاك الكامل للحقيقة بنور يقذفه الله فى النفس.

كما عاب على ابن سينا وأهل الولاية ماذهبوا اليه من ان انكشاف الأمور الألهية والاتصال بالملأ الأعلى يحدث التذاذاً عظيما - عاب عليهم ويقول ان هذا الالتذاذ هو للقوة الخيالية ووعد أن يصف حال السعداء عند حدوث الاتصال [1].

ومن المستطرف هنا ان نذكر رد ابن طفيل على ابن باجة فى عيبة على أبن سينا والغزالى وأهل الولايه - فقد قال ابن طفيل موجها الكلام الى ابن باجة بعد أن روى ماذكرناه من عيبه لهم " وينبغى أن يقال له هاهنا - يقصد ابن باجة - لاتستحل طعم شئ لم تذقه ولاتتخبط رقاب الصديقين - ثم يواصل ابن طفيل حديثه عن ابن باجة فيبين أنه لم يف بما وعد به من وصف حال السعداء ثم يستمر فى الحديث قائلا وقد يشبه ان منعه من ذلك ماذكره من ضيق الوقت وإشتغاله بالنزول الى وهران أو رأى أن وصف تلك الحال اضطره القول الى اشياء فيها قدح عليه فى سيرته وتكذيب لما أثبته من الحث على الاستكثار من المال والجمع له وتصريف وجوه الحيل فى اكتسابه [2].

هذه هى الاخلاق عند ابن باجة - فقد حاول أن يرسم المنهج الذى يجب أن يسلكه المتوحد حتى يصل الى أرفع درجات الكمال الروحانى [3] - فقد حاول ابن باجة أن يجعل الغاية العظمى للانسان أن يتحد بالعقل الفعال ووسيلة ذلك النظر العقلى والتامل الفلسفى حتى يصل الانسان الى ادراك الجواهر المجردة ويتصل بالعقل الفعال بمعونة من أعلى.

---

(١) المصدر السابق صـ ٣٦٩

(٢) ابن طفيل حى بن يقظان صـ ٦٠

(٣) راجع عرضنا لفصول الكتاب سابقا.

* ابن طفيل

نبذه عن حياته

هو أبو بكر محمد بن عبدالملك محمد بن محمد بن طفيل القيسى - بكر نسبة الى قبيلة قيس المعروفة - ويسمى كذلك بالاندلسى والاشبيلى والقرطبى. ويكن أبا بكر.

ولد فى السنوات العشر الأولى من القرن الثانى عشر الميلادى اى مابين عامى " ١١٠٠-١١١٠م " وبين عامى " ٤٩٥ - ٥٠٥هـ " وكانت ولادته على أرجح الروايات فى ذلك فى مدينة آش احدى مدن ولاية غرناطة - ولذلك يحتمل ان يكون تلقى تعليمه الأول فى غرناطة.

ذكر ابن الخطيب : أن ابن طفيل علم الطب فى غرناطة والف فيه كتابين وروى عبد المراكشى - وهو ممن اتصلوا بأولاد ابن طفيل : أن المودة كانت بين الحكيم والأمير قوية وأنه رأى بنفسه كتبا فى الفلسفة وفى علم النفس وكثيراً من شعره بخط الفيلسوف - وقد انتهز ابن طفيل فرصة تقربه من الأمير فجلب الى القصر مشاهير حكماء عصره - وهو الذى قدم الى الأمير فيلسوف قرطبة ابن رشد - فقد طلب الامير منه يوماً أن يرشده الى عالم بمؤلفات ارسطو ليطلب اليه شرحها وتحليلها فطلب ابن طفيل من ابن رشد أن يقوم بهذا العمل واعتذر للأمير عن انجازه بكبر سنه فلبى ابن رشد الطلب وقام بتحليل كتب أرسطو.

وقد توفى ابن طفيل بمراكش ٥٨١هـ - ١١٨٥م ودفن هناك وذكر المؤرخون أن السلطان ابا يوسف يعقوب المنصور حضر جنازته تقديراً لعلمه وفضله.

وكان ابن طفيل شاعراً واديباً وفلكيا ورياضياً ملما بثقافة عصره وكان اتصاله بالموحدين أن مكنه من ذلك - فقد كان الموحدون أهل فكر وعلم بذلوا جهدهم من اجل النهوض بالحياة العلمية فى الاندلس.

**** حياته العلمية ..**

تشير كتب التاريخ إلى أن ابن طفيل كان فلكيا وطبيباً صاحب حكمة - فقد ذكر ابو اسحاق البتروجى الفلكى الشهير فى مقدمة كتابه فى الفلك وهو الذى اراد أن يستبدل نظريات بطليموس به " تعلم يا أخى أن استاذنا القاضى أبا بكر بن طفيل قال إنه وفق لنظام فلكى لتلك الحركات - كان يتبعه غير النظام الذى اتبعه بطليموس وانه فى غنى عن الدوائر الداخلة والخارجة وإن نظامه يحقق حركات الأجرام بدون وقوع فى الخطا ووعدنا بالتأليف فى هذا الباب ولاعجب فإن علمه غنى عن الاطناب ([1]).

إلا أن دى بور يقول وقد زعم اى ابن طفيل أنه يستطيع اصلاح مذهب بطليموس ولكن ينبغى الا نقبل هذا الزعم على اطلاقه ([2]).

ولقد ذكر المؤرخون لابن طفيل تصانيف فى أنواع الفلسفة من أهمها :-

١- مراجعات ومباحثات فى الطب بين ابن طفيل وابن رشد.
٢- ارجوزة فى الطب.
٣- رسالة فى النفس.
٤- مقالة فى الجغرافيا.
٥- بعض القصائد الصوفية.
٦- رسالة حى بن يقظان.

وهى الرسالة التى ضمنها ابن طفيل افكاره وارائه ونظرياته متناولا فيها أغلب مسائل الفلسفة الاسلامية بوضوح وصراحة وبساطة فى اسلوب أدبى ينم عن ذوق تأملى فى اسلوب لغوى منطقى فهى قصة بلغت من القوة المنطقية حد الروعة فى أسلوب جزل سلس وقد حوت أراء ابن طفيل فى

([1]) محمد لطف جمعه تاريخ فلاسفة الاسلام صـ ٩٨.
([2]) دى بور تاريخ فلاسفة الاسلام صـ ٣٧٦.

الدقة بكل معانيها ([١]). ولذلك رأى بعض الباحثين قائلا والحق إن القصة تنبض بالحياة وهى بعيدة عن التكلف مع جمال الاسلوب وتخففه من الاغراب، بحيث يكاد يبدو أسلوبا أدبياً معاصراً ([٢]).

ولاهمية هذه الرسالة فقد اهتم بها فلاسفة العالم حتى ترجمت الى لغات عديدة.

**** عرض موجز لرسالة حى بن يقظان ..**

تعود شهرة ابن طفيل وفلسفته الى رسالته المسماه بحى ابن يقظان – وهى رساله ذات أهمية كبيرة – ولأهميتها ترجمت الى لغات مختلفة فقد ترجمت الى العبرية ترجمها " موسى التربونى " فى القرن الرابع عشر كما نقلت الى اللاتينية فى القرن السابع عشر ترجمها " بركوك ".

وأشخاص هذه الرسالة أشخاص رمزية – وتأثر بها الكثير من القصص الأجنبية – فكان للفكر العربى من خلال قصة حى بن يقظان أثر كبير على مسيرة الفكر الأوروبى – فهى قصة ذات طابع رمزى تتكلم عن الحقيقة فى اشكالها الرمزية.

وهذه القصة تتحدث عن الحقيقة فى عرف الدينيين ، والحقيقة فى عرف الفلاسفة المتأملين .

والأشخاص التى دارت حولهم أحداث هذه القصة هم أشخاص رمزية يمثلون أنواع الباحثين عن الحقيقة.

ولهذا استخدم ابن طفيل فى قصته هذه عدداً كثيراً من الأسماء التى ليست فى الحقيقة أسماء وإنما كانت مجرد رموز ترمز لهدف معين.

فالنسبة للجزيرة التى نشأ فيها " ابن يقظان " فهى رمز فلسفى – استخدمه ابن طفيل فى القصة ويعنى به " الحقيقة العقلية " – أما " حى ابن يقظان " فهو " العقل الواعى اليقظ ".

([١]) الدكتور عبدالحليم محمود فلسفة ابن طفيل صـ ١٧.

([٢]) الدكتور محمود قاسم دراسات فى الفلسفة الاسلامية صـ٢٢٩

أما " أبسال " فيمثل " الحقيقة الدينية الهادئة " وإن خروج " أبسال " من جزيرته الأولى الى جزيرته الثانية هذا معناه " ان العقيدة والحقيقة الدينية تتنافى مع العقيدة الشعبية والاساطير " (١).

أما " سلامان " فيمثل " رمزاً لرجل الدين المتعلق بالظاهر المتجنب للتأويل المتوقف عند الأعمال الظاهرة والمعانى القريبة ".

وقد صاغ ابن طفيل قصته باسلوب أدبى جميل جمع فيها أسرار الحكمة المشرقية مستفيداً من التراث اليونانى والتراث الفلسفى – الى جانب تأثره بالفكر الأسلامى.

وهذه القصة تهدف كما يرى الدكتور الفيومى قائلاً " فإن الهدف من الرسالة بيان أنه ليس هناك تعارض بين الدين والفلسفة ولابين العقل والنقل فكلاهما ينتهى الى حقيقة واحدة يصورها الدين أمثلة حسية ويعرضها العقل مجردة لذوى الفطر الفائقة أو المتوحدين كما سماهم ابن باجة" (٢).

ويرى الدكتور غلاب أن الهدف من الرسالة لم تكن كما فهم عبدالواحد المراكشى – محاولة عرض كيفية بدء الخلق أو بيان أصل النوع الانسانى فيما يرى الفلاسفة – وانما غايته الاساسية هى ايضاح رأيه فى كيفية المعرفة – وهو يتلخص فى أن الإنسان يستطيع أن يصل الى ادراك الحقائق ولو كان نشأ فى عزلة تامة ولم يتلق اية ثقافة خارجية ولم يحتمل أقل أثر من غيره إلا أثر العقل الفعال الذى ينير عقله (٣).

وهذا باحث آخر يرى " ان ابن طفيل كان من الاشراقيين ، وقد حاول بطريق التأمل أن يحل معضلة كبرى شغلت حكماء وقته – وهى علاقة

---

(١) الدكتور محمد ابراهيم الفيومى – تاريخ الفلسفة الاسلامية فى المغرب صـ ٤٦٢ دار المعارف – الطبعة الأولى ١٩٩٢م.
(٢) المصدر السابق نفس المكان.
(٣) الدكتور محمد غلاب – الفلسفة الإسلامية فى المغرب صـ٤٥.

النفس البشرية بالعقل الأول - فإنه لم يقنع بـراى الغزالـى الـذى اكتفـى فـى الاتصال بالتصوف انما اتبع رأى ابن باجة وأظهر نمو الفكر الانسانى درجـة فدرجة فى شخص انسان منقطع بعيد عن مشـاغل الحيـاة سـليم مـن آثارهـا وأدرانها واختار ابن طفيل مخلوقاً لم يعلم من الحياة شيئا وقدنما عقله فـى الانفراد المطلق بذاته وتنبه فكره بقوته ويدافع من العقل الفعال فأحاط بفهـم أسرار الطبيعية وحل اعضل المسائل الالهية . هـذا مـاأراده ابـن طفيـل مـن كتابه حى بن يقظان (١).

ولهذا فإنا نترك إبن طفيل نفسه يحدثنا عن غايته من قصتـه وبيـان هدفه منها فيقول وكأنى بمن يقف علـى هـذا الموضـع مـن الخفـافيش الذيـن تظلم الشمس فى أعينهم يتحرك فى سلسلة جنونة ويقول : لقـد افرطـت فـى تدقيقك حتى أنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء ، ، واطرحت حكـم المعقـول ، فإن من أحكام العقل ان الشئ إما واحد وإما كثير ، فليتئد فى غلوائه وليكف من غرب لسانه وليتهم نفسه ، وليعتـبر بـالعـالم المحسـوس الخسـيس الـذى هو بين أطباقه بنحو ما اعتبر به " حى بن يقظان " حيث كان ينظر فيه بنظر فيراه كثيراً كثرة لاتنحصر ولاتدخل تحت حد ثم ينظـر فيـه بنظـر آخـر فـيراه واحد ، وبقى فى ذلك متردداً ولم يمكنه أن يقطع عليـه بـأحد الوصفيـن دون الآخر - هذا والعالم المحسوس منشأ الجمع والافـراد وفيـه تفهـم حقيقتهمـا وفيـه الانفصـال والاتصـال والتحـيز والمغـايرة والاتفـاق والاختـلاف فماظنـه بالعالم الإلهى الذى لايقال فيه كل ولابعـض ، ولاينطـق فـى أمـره بلفـظ مـن الالفاظ المسموعة إلا وتوهم فيه شئ على خلاف الحقيقة ، فلا يعرفه إلا من شاهده ، ولاتثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه وأما قوله " حتى انخلعت من غريزة العقلاء ، واطرحت حكم المعقول " فنحن نسلم لـه ذلـك ، ونتركـه مـع عقله وعقلائه ، فإن العقل الذى يعينه هو وامثاله ، انمـا هـو القـوة الناطقـة

(١) الاستاذ محمد لطفى جمعه - تاريخ فلاسفة الاسلام فى المشرق والمغرب صـ ٩٨.

التى تتصفح اشخاص الموجودات المحسوسة وتقتنص منها المعنى الكلى ، والعقلاء الذين يعنيهم ، هم الذين ينظرون بهذا النظر ، والنمط الذى كلامنا فيه فوق هذا كله فليسد عنه سمعه من لايعرف سوى المحسوسات وكلياتها وليرجع الى فريقه ([١]) الذين " يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون " ([٢]).

من خلال هذا النص نلاحظ أن ابن طفيل يشيد بالمعرفة الصوفية لا بالتوفيق بين النقل والعقل تلمح ذلك من وصف ابن طفيل بالذين يريدون تحكيم العقل فيما يقوله المتصوفه بانهم يشبهون الخفافيش.

وتدور أحداث قصة حى ابن يقظان على جزيرتين :

يعيش على الجزيرة الأولى مجتمع انسانى له شرائعه وتقاليده الخاصة المأخوذة عن الانبياء عليهم أفضل الصلاة وازكى التسليم. ومع مرور الزمن دخلت على هذه الشريعة الكثير من الاساطير والحكايات الشعبية فاختلطت هذه بتلك - وكونت عندهم الشريعة الشعبية التى اصبح يدين بها اهل هذه الجزيرة.

وقد ظهر فى هذه الجزيرة رجلان اختلفا عن أهل الجزيرة بالفضل والرغبة فى الخير.

وكانت لديهم نزعة فكرية تتجه نحو النظر والتامل إلا ان أحدهما وهو " سلامان" اتجه وجهة عملية ورأى ان الطريق الصحيح يكون بمجاراة العامة والسيطرة عليهم وقد تحقق له ذلك.

أما الآخر وهو " أبسال " فإنه كان ينزع نزعة صوفية - وكان به ميل نحو العزلة والنفور من العامة وحب التفكير فى أوامر الدين وطلب التأويل ولم يستطع ان يقوم بذلك فى مجتمعه العاكف على عدم التأويل -

---

([١]) الدكتور عبدالحليم محمود - فلسفة ابن طفيل وقصة حى بن يقظان صـ ١٨٣-١٨٤ طبعة الدار المصرية للطباعة والنشر - الطبعة الثانية ١٩٨٧م .

([٢]) سورة الروم الآية رقم ٧.

فعزم على الرحيل الى جزيرة مجاورة ظن أنها خالية يستطيع فيها الانصراف للزهد وعبادة الله عبادة صحيحة.

ويعيش على الجزيرة الثانية كما صور ذلك ابن طفيل طفل متوحد يدعى حى بن يقظان أن ظهور حى بن يقظان فى هذه الجزيرة ربما يكون راجعا الى ان يكون القى فى اليم طفلا فاستقر على الجزيرة أو يكون ذلك راجعاً الى أنه تولد من العناصر الطبيعية - وفى كلا الحالتين - قامت غزالة من غزلان الجزيرة بالاعتناء به فارضعته وربته حتى كبر.

ولقد اهتم ابن طفيل بعد ذلك فى سرده لهذه القصة ببيان الحالة العلمية "لحيى بن يقظان " - فقسم حياته سبعة ادوار سماها أسابيع من السنين كل اسبوع سبع سنين - وينتقل حى بموجبها كل سبع سنوات الى درجة من المعارف وارفع حتى يصل فى النهاية الى نضج الفيلسوف الكامل. انفعلت نفس حى أول إما انفعلت بالمحسوسات - ولذلك يصف لنا ابن طفيل كيف يكتسب " المتوحد " المبادئ الأولى فى علوم الطبيعية وكيف يميز بين الصورة والمادة ، وكيف يرقى بتفكيره انطلاقاً من المعرفة الحسية الى المعرفة الروحية جاء فى قصة حى ابن يقظان " علم بالضرورة أن كل حادث له بد من محدث - فارتسم فى نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتساماً على العموم دون تفصيل ، ثم انه تتبع الصور التى كان قد عاينها قبل ذلك صورة صورة ، فرأى أنها كلها حادثة وانها لابد لها من فاعل ، ثم إنه نظر الى ذوات الصور فلم ير أنها شئ أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل مثل الماء فإنه إذا أفرط عليه التسخين ، استعد للحركة الى فوق وصلح لها - فذلك الاستعداد هو صورته ، إذ ليس هاهنا إلا جسم واشياء تحس عنه بعد ان لم تكن .... مثل ذلك جميع الصور - فتبين له ان الأفعال الصادرة عنها ليست فى الحقيقة لها وانما هى لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها - وهذا المعنى الذى لاح له هو قول رسول

الله ﷺ " كنت سمعه الذى يسمع بـه ويصره الذى يبصر بـه " وفى محكم التنزيل " فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم . ومارميت إذ رميت ولكن الله رمى". فلما لاح له من أمر هذا الفـاعل مـالاح على الأجمـال دون تفصيـل حدث لـه شوق حثيث الى معرفته على التفصيل – ولأنه لم يكن بعد فارق عالم الحس – جعل يطلب هذا الفاعل على جهة المحسوسات "([1]).

ويتدرج " حى بن يقظـان " فى مسـار تفكيره مـن نقطـة الـى اخـرى تاركا وراءه المعنى الجسمى والصور وخواصها وأبعادها الى حد أنـه كـان يـلازم التفكير فـى واجب الوجـود ويقطـع علائـق المحسوسـات – ويغمـض عينية ويسد أذنيه ويضرب عن تتبع الخيـال يقـول فـى قصتـه وغـابت عـن ذكره وفكره السمـاوات والأرض ومـا بينهمـا وجميـع الصـور الروحانيـة والقـوى الجسمـانية وجميع القـوى المفارقـة للمـواد ، والتـى هـى الـذوات العارفة بالموجود الحـق وغـابت ذاتـه فـى جملـة تلـك الـذوات وتلاشـى الكـل واضمحمل وصار هباء منثوراً ، ولم يبق إلا الواحد الحـق الموجـود الثـابت الوجود – وهو يقول بقوله الذى ليس معنى زائداً على ذاته ([2]).

" لمن الملك اليوم لله الواحد القهار " ([3]).

هذا عرض موجز سريع لقصة حى ابن يقظان انها ها حى فى حالـة من الارتباط الروحى واستغرق فى حالته هذه وشاهد مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولاخطر على قلب بشر.

([1]) ابن طفيل – حى بن يقظان صـ ١٤٣ تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود.
([2]) المصدر السابق صـ ١٨٠.
([3]) سورة غافر الآية رقم ١٦.

لمحات من فلسفة ابن طفيل

تدور فلسفة ابن طفيل حول رسالته الشهيرة " حى بن يقظان " فهذه الرسالة تصور فلسفة هذا الرجل الذى خط لنفسه منهجا معينا وطريقا مستقلا من خلال رؤية علمية ومنهجية فلسفية استقاها من الفلاسفة السابقين ومن بيئته التى عايشها من علماء الاندلس الذين لم يعنوا بالنظر الحر العناية الفائقة فكانت فلسفته لسانا لبسط ارائه الفلسفية متأثر كما يقول بعض الباحثين " فى مبنى الرسالة بخيال ابن سينا وتأثر فى معانيها وأرائها بمذاهب أرسطو والفيثاغورية والافلاطونية الحديثة - فجاءت هذه الرسالة خيالية شائقة فى صورتها واسلوبها ، فلسفة عميقة فى موضوعها ومراميها على نحو رسائل أفلاطون والافلاطونية الحديثة التى كان مؤلفوها يصوغونها فى صيغ أساطير قديمة ويخلقون لها أبطالا يجرون على السنتهم آراءهم وأراء خصومهم " ([١]).

** نظرية المعرفة عند ابن طفيل.

لقد سلك ابن طفيل فى بداية مشواره الفلسفى مسلك العقل والثقة بالعقل الانسانى والتأكيد أن بامكانه الوصول وحده الى الحقيقة ومن هنا فإنه يسلك أولا طريق البحث النظرى ، ثم الثقة بالرياضة الصوفية وتأكيد أنها لاتتعارض مع العقل - وهى أوضح من معرفة العقل ، فالعقل يصل الى الحقيقة إلا أن معرفته اقل وضوحاً من المعرفة الصوفية ([٢]).

يقول ابن طفيل " بل الذى نعنيه بإدراك أهل النظر مايدركونه مما بعد الطبيعة مثل ما أدركه أبو بكر ابن باجه " ([٣]).

([١]) الدكتور محمد غلاب المعرفة عند مفكرى الاسلام صـ ٢٧٨.
([٢]) الدكتور عبدالمعطى بيومى - الفلسفة الاسلامية جـ٣ صـ٢٠١
([٣]) ابن طفيل قصة حى بن يقظان صـ ٨٨.

ولذلك فقد ذهب مؤرخو الفلسفة الى أن السبب فى الاختلاف بين فلسفة ابن باجة وفلسفة ابن طفيل - أن ابن طفيل حاول أن يعرف كل شئ عن العالم المادى وعالم العلل والاسباب بالعقل ولكنه عجز لما أراد البرهان على وجود الله فانقلب صوفيا وعرف الله عن طريق القلب أما ابن باجة فقد كان فيلسوفا عقليا محضا - وقد جعل ابن طفيل الذوق وسيلة الى ارقى درجات المعرفة - ولهذا كانت فلسفة ابن طفيل أقرب الى الحكمة الاشراقية منها الى الفلسفة النظرية العقلية الخالصة أو الى التصوف الدينى القائم على الوجد والذوق ([1]).

فمنهج ابن طفيل إذن منهج عقلى صوفى - ومما يدل على هذا الاستنتاج أنه عندما يتحدث عن مصادره للمعرفة التى جمعها يخبر أن ماحصله من معارف أنما كان عن طريق النظر العقلى فى ماترك الغزالى وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة ثم جاء الذوق بعد ذلك حتى استقام له الحق يقول ابن طفيل : استقام لنا الحق أولا بطريق البحث والنظر ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة ، وحينئذ رأينا أنفسنا أهلا لوضع كلام يؤثر عنا ([2]).

وعلى هذا فمنهج ابن طفيل واضح ومعروف - وطريقته فى الوصول الى فهم المسائل متدرجة.

إلا أن الاسلوب الشعرى ورقة الخيال فى القصة ساعدت على أظهار مذهبه بشكل واضح.

ولهذا فإنا أول ماترى من فلسفة ابن طفيل هو :

**** التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن طفيل ..**

بات واضحا أن الهدف الإساسى من قصة حى بن يقظان هو التوفيق بين الدين والفلسفة ذلك أن أولى القضايا التى تلفت الانتباه فى هذه الرسالة

([1]) الدكتور محمد ابراهيم الفيومى - تاريخ الفلسفة الاسلامية فى المغرب صـ ٤٦١.
([2]) ابن طفيل - قصة حى بن يقظان صـ ٩٧.

هى علاقة الدين بالفلسفة وقد حدد ابن طفيل تبعا لموقفه من العامة والخاصة موقفه من الشريعة والحكمة أو الفلسفة.

فالفلسفة عنده" سبيل لتطور العقل الانسانى نحو الكمال والخير لأفراد معدودين من ذوى الفطرة الفائقة ، وإن الفلسفة تودى الى سعادة كاملة فسعادة الفلاسفة عن طريق العقل سعادة كاملة (١).

أما الشرائع فيما جاءت من الفرائض والعبادات ومن القول بأنواع الثواب والعقاب ليست سوى وازع اجتماعى للعامة تهئ لهم أسباب التغلب على شقاء الحياة المادية وتمنع بعضهم عن الاعتداء على بعضهم الآخر.
ويرى كذلك ان الغاية العملية من الدين والفلسفة واحدة ، ولكن الدين مختلف اختلافا أساسيا فى سبله وفى تفاصيله وفى الأسس التى يقوم عليها وللدين فضل واحد على الفلسفة وهو أنه يحاول أن يهيئ سعادة الكثرة المطلقة من البشر - بينما الفلسفة لاتستطيع ان تسعد إلا أفراد قليلين ذوى استعداد خاص (٢).

ولهذا فإن المعنى الذى يركز عليه بن طفيل كثيراً هو أن حالة " حى " لايمكن تعميمها ولاهى تجربة يمكن نقلها الى غيره لأنها فى رأيه تجربة خاصة فلقد وصف " أبسال " : العالم الالهى - والجنة والنار والبعث والنشور وبقية مشاهد القيامة - ففهم " حى " ذلك كله ولم ير فيه شيئا على خلاف أن " حيا " رغم وصوله الى معرفة الذات العلية والعقول المفارقه ، فإنه لم يتنبه الى شئ أساسى فى العمران البشرى وقيام الجماعات واستمرار حياتها إذ لم يفهم سرا قبال الناس على جمع المال واقتنائه ، وكان يراه شيئا لامعنى له فى حين أن التجربة التى يمكن على اساسها

---

(١) الدكتور محمد الفيومى - تاريخ الفلسفة فى المغرب صـ ٤٥٩ والدكتور عمر فرج صـ ٦٤٠ تاريخ الفكر العربى الى أيام ابن خلدون صـ ٦٤٠.
(٢) المصدر السابق نفس المكان.

تطور البشرية لابد ان تضع فى الاساس رغبة الناس فى التملك والاستحواذ على مايه قوام الحياة البشرية (١).

ويعلل ابن طفيل ذلك بقوله وكان يرى مافى الشرع من الاحكام فى أمر الأموال كالزكاة وتشعبها والبيوع والربا والحدود والعقوبات ، فكان يستغرب ذلك كله

وكان الذى أوقعه فى ذلك ظنه ، أن الناس كلهم ذوو فطر فائقة ، وأذهان شافية ، ونفوس عازمة ، ولم يكن يدرى ماهم عليه من البلادة والنقص ، وسوء الرأى وضعف العزم وأنهم كالانعام بل هم أضل سبيلا (٢).

إلا انا نلحظ فى قصة حى بن يقظان أن حى لم يرفض تعاليم الدين بل امتثل لهذه التعاليم عندما صح عنده صدق المخبر بها يقول ابن طفيل ثم جعل يسأل عما جاء به من الفرائض ووضعه من العبادات فوصف له الصلاة والزكاة ، والصيام والحج ، وما أشبهها من الأعمال الظاهرة ، فتلقى ذلك والتزمه ، وأخذ نفسه بأدائه امتثالا للأمر الذى صح عنده صدق قايلة(٣).

ويستطرد ابن طفيل فى هذا السياق حتى ذكر أن حى مازال يستلطفهم ليلا ونهاراً ويبين لهم الحق سراً وجهاراً - فلا يزيدهم ذلك الا نفاراً مع أنهم كانوا محبين للخير ، راغبين فى الحق إلا أنهم لنقص فطرتهم كانوا لايطلبون الحق من طريقه (٤).

---

(١) الدكتور عبدالمعطى بيومى - الفلسفة الاسلامية جـ ٣ صـ ٢٢٦.
(٢) ابن طفيل حى بن يقظان صـ ١٩٩ تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود.
(٣) المصدر السابق صـ ١٩٨.
(٤) المصدر السابق صـ ٢٠١.

ويقول ابن طفيل ايضاً " وأما الحكمة فلاسبيل لهم اليها ولاحظ لهم منها"[١].

وهكذا نرى أن ابن طفيل إذا كان قد ساوى بين الدين والفلسفة حين رأى أن كلا منهما ينتهى الى غاية واحدة وحين رأى أن الدين للعامة لأنهم لاقدرة لهم فى الوصول إلى الغاية - أما الفلاسفة أو ذو والفطر الفائقة واصحاب الأذهان الثاقبة أو أصحاب النفوس العازمة فهم القادرون على السمو لادراك ماوراء ظواهر الدين وفى هذا وكما يقول بعض الباحثين [٢] مغلاة شديدة لأن العقل مهما بلغ من القوة على ادراك الحقائق فإنه يظل عاجزاً فى أمور كثيرة والدين لم يأت لكى يهدى العامة فحسب ، إنما جاء من أجل هدا ية العقل الى الأمور التى لايستطيع أن يصل فيها الى حل.

وابن طفيل حين ظن غير ذلك وساوى الفلسفة بالدين انما كان متأثراً الى حد كبير باسلافة من المفكرين وغيرهم من فلاسفة المشرق.

---

(١) السابق نفس المكان

(٢) الدكتور محمد ابراهيم الفيومى - تاريخ الفلسفه الاسلاميه فى المغرب صـ ٤٦٠.

ابن طفيل والفلاسفة السابقين عليه

يصف لنا ابن طفيل الحالة التى شعر بها والداعى الى تأليفه هذه الرسالة – ويبدو أن ابن طفيل جعل فلسفته فى شكل جواب على سؤال توجه اليه من أحد أخواته وهذا بالطبع تقليد لبعض الفلاسفة فقال " سألت أيها الأخ الكريم ، الصفى الحميم – منحك الله البقاء الأبدى واسعدك السعد السرمدى ، أن أبث اليك ما امكننى بثه من أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها الشيخ " الامام " الرئيس ابو على بن سينا فإعلم : أن من أراد الحق الذى لاجمجمة فيه فعلية بطلبها والجد فى اقتنائها" .

وقد أجاب ابن طفيل بماشعر به قائلا وقد حرك منى سؤالك خاطراً شريفاً افضى بى والحمد لله الى مشاهدة حال لم أشهدها قبل وأنتهى بى الى مبلغ هو من الغرابة ، بحيث لا يصفه لسان ولايقوم به بيان.

ولذلك يقول ابن طفيل : وانظر الى قول أبى بكر بن الصائغ المتصل بكلامه فى صفة الاتصال فإنه يقول : " إذا فهم المعنى المقصود من كتابه ذلك ظهر عند ذلك أنه لايمكن أن يكون معلوم من العلوم المتعطاه فى مرتبته ، وجعل متصوره بفهم ذلك المعنى فى رتبة يرى نفسه فيها مباينا لجميع ماتقدم ، مع اعتقادات أخر ليست هيولانية ، وهى اجل من أن تنسب الى الحياة الطبيعية بل هى أحوال من أحوال السعداء منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية خليقة أن يقال لها أحوال الهية يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من عبادة ، وهذه الرتبة التى أشار اليها أبو بكر ينتهى اليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى ولاشك أنه بلغها ولم يتخطها ، وأما الرتبة التى أشرنا اليها نحن أولا فهى غيرها ، وإن كانت اياها بمعنى أنه

لاينكشف فيها امر على خلاف ماانكشف فى هذه وانما تغايرها بزيادة الوضوح ومشاهدتها بأمر لاتسمية قوة إلا على المجاز ([1]).

من هذا النص لابن طفيل نلحظ أنه يباين بين طريقين من طرق المعرفة ...

الطريق الأول: طريق العلم النظرى والبحث الفكرى .

الطريق الثانى : هو طريق الذوق - ويسمية ابن طفيل ادراك أهل الولاية وهى حالة لاتدرك على سبيل الادراك النظرى المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وانتاج النتائج وبذلك يرى ابن طفيل فى نقده لابن باجه أن اللغة قاصرة كل القصور فى التعبير عنها إذ لاتجد فى الالفاظ الجمهورية ولا فى الاصطلاحات الخاصة اسماء تدل على الشئ الذى يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة ([2]).

ومع نقد ابن طفيل لابن باجة فى منهجهة وطريقته والردود عليه فإنه مع ذلك يقدر ابن باجة ويعده من الاشخاص الجديرين بالاهتمام بين المفكرين من علماء الإندلس فيقول ابن طفيل ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظراً واقرب الى الحقيقة ، ولم يكن فيهم أثقب ذهنا ولا اصح نظراً ولا اصدق روية من أبى بكر بن الصائغ ، غير أنه شغلته الدنيا حتى أخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته ([3]).

أما الفارابى : فقد انتقده ابن طفيل نقداً بالغاً لذلك يقول وأما ماوصل الينا من كتب أبى نصر ، فأكثرها فى المنطق وماورد منها فى الفلسفة فهى كثيرة الشكوك : فقد أثبت فى كتاب " الملة الفاضلة " بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لانهاية بقاء لانهاية له ثم صرح " فى السياسة المدنية" بأنها منحلة وصائرة الى العدم وأنه لابقاء إلا للنفوس

([1]) ابن طفيل - قصة حى ابن يقظان صـ ٨٥

([2]) المصدر السابق صـ ٨٦.

([3]) المصدر السابق صـ ٩١

الفاضلة الكاملة ، ثم وصف فى شرح " كتاب الأخلاق " شيئا من أمر السعادة ، الانسانية ، وأنها انما تكون فى هذه الحياة وفى هذه الدار ، ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه :" وكل مايذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز " فهذا فقد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى ، وصير الفاضل والشرير فى رتبة واحدة ، إذ مصير الكل الى العدم – وهذه زلة لاتقال وعثرة ليس بعدها جبر – هذا مع ماصرح به من سوء معتقده فى النبوة وأنها بزعمة للقوة الخيالية وتفضيلة الفلسفة عليها الى أشياء ليس بنا حاجة الى ايرادها " ([1]).

وبالرغم من هذا النقد المرير للفارابى بصفة عامة خصوصا من ابن طفيل ومن الذين كتبوا عنه إلا أن هذا النقد العام يستدعى منا الرجوع الى جميع مؤلفات الفارابى وبصفة خاصة عن نظريته فى النبوة فإن أجد بعض الباحثين يقول ([2]) – واذا اردنا التأكد من استناد الفارابى للنصوص الشرعية فى رؤيته للنبوة والرسالة فيجب ان نلقى نظرة على كتبه الأخرى وخاصة " رسالة الاسئلة اللامعة " و " الدعاوى القلبية " وفيه نص هام يسلم فيه الفارابى بكل ماجاء فى الشرع من تصورات حول النبوة يقول " والمعجزات حق ممكنة الوجود فى الانبياء وإن الدعاء حق واجب ومشفع به وإن الرؤيا والمنامات حق وإن ماوصف به الانبياء من احاطتهم بالعلوم لاعلى سبيل التعليم الشاق فهو حق ، وإن أخبارهم بالمغيبات حق وأن العبادات واجبة وأن ما يأتى به الأنبياء من الشرائع والأحكام والأمر والنهى حق واجب " ([3]).

([1]) المصدر السابق صـ ٩٢-٩٣.
([2]) الدكتور ابراهيم عاتى – الانسان فى الفلسفة الاسلامية صـ ١٩٨.
([3]) راجع كتابنا – نظرية النبوة عند الفارابى صـ ٧١-٧٢. مكتبة الأزهر الحديثة بطنطا – الطبعة الأولى ١٩٩٦م.

أما ابن سينا - فابن طفيل يرى أنه أخذ كثيراً عن أرسطو وضمن ذلك كتابه الشفاء يقول ابن طفيل واما كتب " أرسطو طا ليس " فقد تكفل الشيخ أبو على بالتعبير عما فيها وسلك طريق فلسفته فى " كتاب الشفاء " وصرح فى أول الكتاب بان الحق عنده غير ذلك ، وانه انما الف ذلك الكتاب على مذهب المشائين وان من أراد الحق الذى لاجمجمة فيه فعليه بكتابه فى " الفلسفة المشرقية " ومن عنى بقراءة كتاب " الشفاء " وبقراوة كتب أرسطو طاليس ظهر له فى أكثر الأمور أنها تتفق - وإن كان فى كتاب " الشفاء " أشياء لم تبلغ الينا عن ارسطو وإذا أخذ جميع ماتعطية كتب أرسطو وكتاب الشفاء على ظاهرة دون أن يتفطن لسره وباطنه لم يوصل به الى الكمال حسبمانبه عليه الشيخ ابو على فى كتاب الشفاء " (١).

وأما الامام الغزالى - فالظاهر أن ابن طفيل قرأ فكر الأمام الغزالى من مؤلفاته التى وصلت الى بلاد الاندلس يبدو ذلك واضحا من خلال قصته حى بن يقظان يقول ابن طفيل - وأما كتب الشيخ أبى حامد الغزالى فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط فى موضوع ويحل فى آخر ، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها ثم إنه من جملة ماكفر به الفلاسفة فى " كتاب التهافت " انكارهم لحشر الأجساد واثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة - ثم قال فى أول كتاب " الميزان " إن هذا الاعقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية ثم قال فى كتاب " المنقذ من الضلال " إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وإن أمره انما وقف على ذلك بعد طول البحث وفى كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها - وقد اعتذر عن هذا الفعل فى آخر كتاب " ميزان العمل " حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام :

١- راى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه.

٢- ورأى يكون بحسب مايخاطب به كل سائل ومسترشد.

---

(١) حى بن يقظان صـ ٩٣.

٣- ورأى يكون بين الانسان وبين نفسه لايطلع عليه إلا من هو شريكه فى اعتقاده.

ثم ذكر ابن طفيل أن الغزالى يدعو الى الشك للوصول الى اليقين ونقل عنه ولو لم يكن فى هذه الالفاظ إلا ما يشكك فى أعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً ، فإن من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقى فى العمى والحيرة ثم تمثل بهذا البيت.

خذ ماتراه ودع شيئا سمعت به :. فى طلعة الشمس مايغنيك عن زحل

ويقول ابن طفيل هذه صفة تعليمية وأكثرها انما هو رمز واشارة لاينتفع بها إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أولا ثم سمعها منه ثانيا أو من كان معداً لفهمها فائق الفطرة يكتفى بأيسرا شارة.

وقد ذكر فى " كتاب الجواهر " أن له كتبا مضنونابها على غير أهلها ، وأنه ضمنها صريح الحق ولم يصل الى الاندلس فى علمنا منها شئ" ([1]).

هكذا كان رأى ابن طفيل فمن سبقه من الفلاسفة - فهذه طبيعة الفلسفة وهذا هو شأنها - فما من فلسفة حققت ماتصبوا اليه من نجاح - لابسة ثوب العقل وحده دون نظر الى الواقع - بل إذا نظرت اليه فإنما تنظر اليه وفى قلبها منه غصة إلا أن هذا هو حال الفلسفة وحال أقطابها - ومع ذلك يعترف ابن طفيل فى صدق العالم وشجاعة الفيلسوف أنه استفاد بمن سبقوه خاصة الامام الغزالى والشيخ الرئيس ابن سينا وبعض من نبغ فى عصره خاصة ابن باجه حتى كون من هؤلاء جميعا - مصادر فلسفته ومصادر معرفته فى الوصول الى الحق فيقول ابن طفيل ولم يتخلص لنا نحن الحق الذى أنتهينا اليه ، وكان مبلغنا من العلم الا بتتبع كلامه " يقصد الامام الغزالى " وكلام الشيخ ابى على وصرف بعضها الى بعض واضافة ذلك الى الاراء التى نبغت فى زماننا هذا ولهج بها قوم من منتحلى الفلسفة حتى استقام لنا الحق ([2]).

([1]) المصدر السابق صـ ٩٥.
([2]) المصدر السابق صـ ٩٧.

الفلسفة الطبيعية عند ابن طفيل

كانت قصة حى بن يقظان لسانا نطق به فلسفة ابن طفيل لذلك نلحظ أن أول ماانفعلت به نفس " حى " هو النظر الى العالم الحسى الذى تحدث عنه ابن طفيل فى دراسة الجسم دراسة تشريحية حتى بلغ فى دراسته كبار الطبيعين ولذلك جاء فى قصته إنه بعد ذلك أخذ مأخذ آخر من النظر فتصفح جميع الاجسام التى فى عالم الكون والفساد : من الحيوانات على اختلاف أنواعها ، والبنات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار والثلج والبرد، والدخان واللهيب والجمر ، فرأى لها أوصافاً كثيرة وأفعالا مختلفة وحركات متفقة ومتضادة وأمعن النظر فى ذلك والتثبت فرأى انها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض ، وأنها من الجهة التى تتفق بها واحدة ومن الجهة التى تختلف فيها متغايرة ومتكثرة ([1]).

يقول " وكذلك نظر الى سائر الاجسام من الجمادات والأحياء فرأى ان حقيقة وجود كل واحد منهما مركبة من معنى الجسمية ومن شئ آخر زائد على الجسمية أما واحد وإما أكثر من واحد.

وهذا المعنى هو مايسميه النظار بالطبيعة بالنسبة للجماد ويسمونه النفس النباتية بالنسبة للبنات والنفس الحيوانية بالنسبة للحيوان وإذا كانت الاجسام كلها تتفق فى معنى الجسمية فإنها تختلف فيما بينها بحسب هذا المعنى لأنه أساس الوحدة والتكثير فى الأجسام ([2]).

وعند ابن طفيل ان هذا المعنى سواء أكانت الطبيعة او النفس النباتية او النفس الحيوانية هو صورة الجسم وفصله الذى انفصل به عن سائر الأجسام.

وهذه الصورة هل لها صفات تعمها أم لا ؟ يقول ابن طفيل فنظر أى " حى " هل يجد وصفا واحد يعم جميع الاجسام حيها وجمادها فلم يجد

([1]) ابن طفيل القصة صـ ١٢٧.

([2]) السابق نفس المكان.

شيئا يعم الاجسام كلها ، إلا معنى الامتداد الموجود فى جميعها فى الأقطار الثلاثة التى يعبر عنها بالطول والعرض والعمق - فعلم أن هذا المعنى هو للجسم من حيث هو جسم ([1]).

إلا أن ابن طفيل لم ينته عند هذا الحد فتفكر فى الامتداد الى الاقطار الثلاثة السابقة يقول ابن طفيل وراى " حى " أن وراء هذا الامتداد معنى آخر هو الذى يوجد فيه هذا الامتداد وأن الامتداد وحده لايمكن أن يقوم بنفسه كما أن ذلك الشئ الممتد لايمكن أن يقوم بنفسه دون امتداد واعتبر ذلك ببعض هذه الاجسام المحسوسة ذوات الصور ([2]).

وهذه الصور التى للجسم ليست شيئاً أكثر من خواص له أو كما يقول ابن طفيل انه - يعنى حيا نظر الى ذوات الصور فلم ير أنها شئ أكثر من استعداد الجسم لأنه يصدر عنه ذلك الفعل مثل الماء ، فإنه إذا أفرط عليه التسخين استعد للحركة الى فوق وصلح لها فذلك ألاستعداد هو صورته([3]).

ونظر أبن طفيل إلى كل الصور التى تصدر عنها الأفعال يقول ابن طفيل فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست فى الحقيقة لها وانما هى لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة اليها - وهذا المعنى الذى لاح له هو قول رسول الله ﷺ " كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به " وفى محكم التنزيل " فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ومارميت إذ رميت ولكن الله رمى"([4]).

كما ذهب ابن طفيل الى أن كل جسم متناه ووصل اى " حى " الى ذلك بعد طول تفكر وتأمل يقول ابن طفيل ثم انه أى حى بقوة فطرته وذكاء خاطره رأى أن جسما لانهاية له أمر باطل وشئ لايمكن ومعنى لايعقل وتقوى هذا الحكم عنده بحجج كثيرة سنحت له بينه وبين نفسه ([5]).

([1]) السابق صـ ١٣٩.
([2]) السابق صـ ١٤٠
([3]) السابق صـ ١٤٢.
([4]) سورة الانفال الآية رقم ١٧
([5]) ابن طفيل حى بن يقظان صـ ١٤٥.

تردد ابن طفيل فى قدم العالم أو حدوثه

بالنظر فى قصة حى بن يقظان نلحظ أن ابن طفيل لم يقطع برأى فى هذه المسألة لأنه تفكر فى العالم بجملته . هل هو شئ حدث بعد أن لم يكن، وخرج الى الوجود بعد العدم ؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف ، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟ فتشكك فى ذلك ولم يترجح لديه دليل على أى من القدم أو الحدوث ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر ([1]) ذلك لأن القول بالقدم تعترضه عوارض كثيرة منها : استحالة وجود مالانهاية له بمثل القياس الذى استحال عنده به وجود جسم لانهاية له ، وكذلك أيضا كان يرى أن هذا الوجود لايخلو من الحوادث فهو لايمكن تقدمه عليها ، ومالا يمكن أن يتقدم على الحوادث منها أيضا محدث ([2]).

وإذا كان القول بالقدم فى رأى ابن طفيل تعترضه العوارض ، فإن القول بالحدوث عنده هو الآخر تعترضه العوارض منها : فمعنى حدوثه بعد أن لم يكن لايفهم إلا معنى أن الزمان تقدمه والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه ، فإذن لايفهم تأخر العالم عن الزمان.

كما كان يقول أيضا : إذا كان حادثا فلابد له من محدث - وهذا المحدث الذى أحدثه ، لم أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك ؟ - الطارئ طرأ عليه ولاشئ هناك غيره أم لتغير حدث فى ذاته ؟

فإذا كان فما الذى أحدث ذلك التغير ؟

ومازال يتفكر فى ذلك عدة سنين ، فتتعارض عنده الحجج ولايترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر .

ولكنه أخذ يسأل ويتسأل وكان سؤاله الذى يقول : ما الذى يلزم عن كل من الاعتقادين - ولقد رأى ابن طفيل : أن مايلزم عن اعتقاد حدوث

([1]) ابن طفيل - حى بن يقظان صـ ١٤٩.
([2]) السابق صـ ١٥٠

العالم وخروجه من الوجود الى العدم - أنه لايمكن أن يخرج الى الوجود بنفسه، وأنه لابد له من فاعل يخرجه الى الوجود - وأن ذلك الفاعل لايمكن أن يدرك بشئ من الحواس - لأنه لو أدرك بشئ من الحواس لكان جسما من الأجسام - ولو كان جسما من الأجسام لكان من جملة العالم - وكان حادثا واحتاج الى محدث ولو كان ذلك المحدث الثانى أيضا جسما لاحتاج الى محدث ثالث والثالث الى رابع ويتسلسل ذلك الى غير نهاية وهو باطل فإذن لابد للعالم من فاعل ليس بجسم.

ورأى ابن طفيل أيضاً أنه إن اعتقد قدم العالم وأن العالم لم يسبقه وأنه لم يزل كما هو ، فإن اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لانهاية لها من جهة الابتداء ، إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه ، وكل حركة فلابد لها من محرك ضرورة - والمحرك إما أن يكون قوة سارية فى جسم من الاجسام أما جسم المتحرك نفسه وأما جسم آخر خارجا عنه.

وقد برهن على أن كل جسم لامحالة متناه ، لأن كل قوة فى جسم فهى لامحالة متناهية - فإن وجدنا قوة تفعل فعلا لانهاية له ، فهى قوة ليست فى جسم - وقد وجدنا الفلك يتحرك أبداً حركة لانهاية لها ولا انقطاع إن فرضناه قديماً لا ابتداء له - فالواجب على ذلك أن تكون القوة التى تحركه ليست فى جسمه ولا فى جسم خارج عنه - فهى إذن لشئ برئ عن الاجسام وغير موصوف بشئ من أوصاف الجسمية([1]).

وهكذا وجد ابن طفيل أن مايلزم عن اعتقاد القدم والحدوث على السواء وجود فاعل غير جسم ولامتصل بجسم ولامنفصل عنه ولا داخل فيه ولاخارج عنه ، إذا الاتصال والانفصال والدخول والخروج هى كلها من صفات الاجسام وهو منزة عنها ([2]).

([1]) ابن طفيل - حى بن يقظان صـ ١٥٢.
([2]) السابق صـ ١٥٣.

ولذلك لم يضره تشككه فى القول بقدم العالم أو حدوثه مادام قد انتهى الى نتيجة أن العالم كله بما فيه من السموات والارض والكواكب ومابينها وما فوقها وماتحتها فعله وخلقه متأخر عنه بالذات وإن كان غير متأخر عنه بالزمان - كما أنك إذا أخذت فى قبضتك جسما من الاجسام ثم حركت يدك فإن ذلك الجسم لامحالة يتحرك تابعا لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخر بالذات ، وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل كان ابتداؤهما معا فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان (١).
وهذا النتيجة استشهد عليها ابن طفيل بقول الله تبارك وتعالى " انما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون "(٢).

وإذا كان ابن طفيل قد تردد فى قدم العالم أو حدوثه فإنا نلاحظ بأنه يقطع بان العالم سواء أكان العالم العقلى أو العالم الحسى بانه أزلى خالد لايفنى لأنه تابع للعالم الالهى يقول ابن طفيل وأما الذوات الالهية فإنما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق ، الموجود الواجب الوجود ، الذى هو اولها ومبدؤها وسببها وموجدها وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء والتسرمد ، ولاحاجة بها الى الاجسام بل محتاجة اليها ...... ولوجاز عدمها لعدمت الاجسام ولعدم العالم الحسى بأمره ولم يبق موجود ، إذ الكل مرتبط بعضه ببعض، والعالم المحسوس وإن كان تابعاً للعالم الالهى شبيه الظل له ، والعالم الالهى مستغن عنه وبرئ منه ، فإنه مع ذلك قد يستحيل فرض عدمه إذا هو لامحالة تابع للعالم الالهى ، وأنما فساده أن يبدل لا أن يعدم بالجملة وبذلك نطق الكتاب العزيز حينما وقع هذا المعنى منه فى تسيير الجبال وتصييرها كالعهن والناس كالفراش وتكوير الشمس والقمر وتفجير البحار (٣). " يوم تبدل الارض غير الارض والسموات "(٤).

---
(١) المصدر السابق صـ ١٥٥.
(٢) سورة يس الآية رقم ٨٢.
(٣) المصدر السابق صـ ١٨٨-١٨٩.
(٤) سورة ابراهيم الآية ٤٨.

الفلسفة الالهية عند ابن طفيل

من خلال استعراضنا لقصة حى بن يقظان نلاحظ أن ابن طفيل سلك فى الاستدلال على وجود الله تعالى بعض المسالك نأخذ منها الدليل المشهور الذى سلكه المتكلمون وهو الدليل المسمى بدليل الحدوث - وهذا الدليل مبنى على القول بحدوث العالم - فإذا كان هذا العالم حادثا بعد أن لم يكن - فإنه لايمكن أن يخرج الى الوجود بنفسه بل لابد له من فاعل يخرجه الى الوجود - وأن ذلك الفاعل لايمكن أن يدرك بشئ من الحواس لأنه لو أدرك بشئ من الحواس لكان جسما من الاجسام ولو كان جسما من الاجسام لكن من جمله العالم وكان حادثا واحتاج الى محدث ، ولو كان ذلك المحدث الثانى أيضا جسما لاحتاج الى محدث ثالث والثالث الى رابع ويتسلسل هذا الى غير نهاية وهو باطل - فإذن لابد للعالم من فاعل ([1]).

وهناك أيضا مسلكا آخر سلكه ابن طفيل فى الاستدلال على وجود الله تعالى وهو الدليل المسمى بدليل العناية ذلك أن ابن طفيل يرى أن حى بن يقظان تصفح جميع الموجودات عن طريق الاعتبار فى قدرة فاعلها يقول ابن طفيل فلما رأى أن جميع الموجودات فعله ، تصفحها من قبل ذا تصفحا على طريق الاعتبار فى قدرة فاعلها والتعجب من غريب صنعته ولطيف حكمته ودقيق علمه فتبين له فى أقل الأشياء الموجودة فضلا عن أكثرها من أثار الحكمة وبدائع الصنعة ماقضى منه كل العجب وتحقق عنده أن ذلك لايصدر إلا عن فاعل مختار فى غاية الكمال وفوق الكمال ([2]). " لايعزب ذلك عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر" ([3]).

([1]) المصدر السابق صـ ١٥١

([2]) السابق صـ ١٥٥.

([3]) سورة سبأ الآية رقم ٣

وبعد أن أقام ابن طفيل الأدلة على وجود الله تعالى أخذ يوضح صفاته تعالى فبين أنه سبحانه مصدر القوة والكمال والحسن والبهاء والرحمة مستدلا على ذلك بوجود هذا فى الكون ولايكون ذلك إلا للفاعل المختار يقول فعلم أن الذى هو فى ذاته أعظم منها وأكمل ، وأتم وأحسن ، وأبهى وأجمل وأدوم وأنه لانسبة لهذه الى تلك ([1]).

وقد تتبع ابن طفيل فى قصته صفات الله تعالى مركزاً على أهم الصفات الثبوتية لله تعالى ، لأن فاعل العالم لامحالة قادر عليه وعالم به([2]).

" الآ يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير " ([3]).

وعلى طريقه منهج المتكلمين فإن ابن طفيل بعد أن أشار الى صفات الكمال نراه يشير الى صفات النقص منزها المولى جل شأنه منها فيقول أى " حى بن يقظان " وتتبع صفات النقص كلها فيراه بريئا منها ومنزها عنها- وكيف لايكون بريئا منها وليس معنى النقص إلا العدم المحض أو يتعلق بالعدم ؟ - وكيف يكون العدم تعلق أو تلبس ، بمن هو الموجود المحض ، الواجب الوجود بذاته المعطى لكل ذى وجود وجوده ، فلا وجود إلا هو : فهو الوجود ، وهو الكمال ، وهو التمام وهو الحسن ، وهو البهاء ، وهو القدرة ، وهو العلم وهو هو ([4]) " كل شئ هالك الا وجهه "([5]).

([1]) ابن طفيل - حى بن يقظان صـ ١٥٦.
([2]) السابق ١٥١.
([3]) سورة الملك الآية رقم ١٤
([4]) ابن طفيل حى بن يقظان صـ ١٥٦
([5]) سورة القصص الآية رقم ٨٨

الفلسفة الانسانية

إن الناظر فى فلسفة ابن طفيل الانسانية يلاحظ أن الانسان عند ابن طفيل ليس هو ذلك الهيكل المعروف بل الانسان بالحقيقة هو الروح وما الجسد إلا آلة لهذه الروح وأن السعادة القصوى عنده هى سعادة النفس المجردة عن المادة وصفاتها والانسان هو الذى يختص بهذه النفس التى بها كماله والانسان فى رأى ابن طفيل هو وحده من بين سائر أنواع الحيوانات يمتاز بأنه النوع الوحيد المعتدل الروح الشبيه بالإجسام السماوية – فإنه خلق لغاية أخرى غير الغايات التى خلق لأجلها سائر أنواع الحيوانات واعد لأمر عظيم هو التعرف على الموجود الواجب الوجود (١). ولذلك يقول ابن طفيل على لسان " حى " فجعل يتصفح أنواع الحيوانات كلها وينظر أفعالها وماتسعى فيه ، لعله يتفطن فى بعضها أنها شعرت بهذا الموجود ، وجعلت تسعى نحوه فيتعلم منها مايكون سبب نجاته ، فراها كلها إنما تسعى فى تحصيل غذائها ومقتضى شهواتها من المطعوم والمشروب والمنكوح والاستظلال والاستدفاء ، وتجد فى ذلك ليلها ونهارها الى حين مماتها وانقضاء مدتها ، ولم ير شيئا منها ينحرف عن هذا الرأى ولايسعى لغيره فى وقت من الأوقات ، فبان له بذلك أنها لم تشعر بذلك الموجود ولا اشتاقت اليه ، ولاتعرفت عليه ، وأنها كلها صائرة الى العدم أو الى حال شبيه بالعدم (٢).

وعلى هذا نجد وحدة الروح فى الكائن الحى فيما يتعلق بالنفس عند ابن طفيل وما الحواس إلا آلات لهذه الروح يقول ابن طفيل " ذلك الروح الحيوانى واحد ، وإذا عمل بآلة العين كان فعله ابصاراً، وإذا عمل بالآلة

(١) ابن طفيل – قصة حى بن يقظان صـ ١٧١.
(٢) السابق صـ ١٦٣.

الاذن كان فعله سماعاً ، وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شما ، وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقاً وإذا عمل بالجلد واللحم كان فعله لمسا وإذا عمل بالعضد كان فعله حركة وإذا عمل بالكبد كان فعله غذاء واغتداء ولكل واحد من هذة أعضاء تخدمه ولايتم لشئ من هذه فعل إلا بما يصل اليها من ذلك الروح .... فأى عضو عدم هذه الروح بسبب من الاسباب تعطل فعله وصار بمنزلة الآلة المطرحة التى لايصرفها الفاعل ولاينتفع بها " ([1]).

وابن طفيل يرى أن روح النوع الانسانى كله واحده بل روح الجنس الحيوانى روح واحده – تفرقت على قلوب وكيانات النوع الأنسانى وسائر انواع الحيوانات يقول ابن طفيل على لسان حى ثم كان يحضر أنواع الحيوانات كلها فى نفسه ويتأملها فيراها تتفق فى أنها تحس ، وتتغذى وتتحرك بالارادة الى أى جهة شاءت ، وكان قد علم أن هذه الأفعال هى أخص أفعال الروح الحيوانى ، وأن سائر الأشياء التى تختلف بها بعد هذا الاتفاق ليست شديدة الاختصاص بالروح الحيوانى – فظهر له بهذا التأمل ان الروح الحيوانى الذى يجمع جنس الحيوان واحد بالحقيقة وإن كان فيه اختلاف يسير اختص به نوع دون نوع ، بمنزلة ماء واحد مقسوم على أوان كثيرة بعضه أبرد من بعض وهو فى أصله واحد ([2]).

ويرى ابن طفيل أن الروح أمر غير جسمانى وأنها حقيقة الانسان وليست حقيقته الذات الجسمانية التى تدرك بالحواس والتى يطرأ عليها الفساد كما يطرأ على سائر الاجسام ، تلك الروح التى تدرك ذلك الموجود الشريف الواجب يقول ابن طفيل فإذن كل قوة فى جسم فانها لامحالة لاتدرك إلا جسما أو ماهو فى جسم ، وقد تبين أن هذا الموجود الواجب الوجود برئ من صفات الاجسام من جميع الجهات فإذن لاسبيل الى ادراكه إلا بشئ ليس بجسم " ([3]).

([1]) السابق صـ ١٢٥.
([2]) المصدر السابق صـ ١٢٩.
([3]) المصدر السابق صـ ١٥٨.

وإذا كانت النفس الانسانية ليست جسما فإنها لاتفنى لأن الفناء من صفات الأجسام يقول ابن طفيل " وأما الشئ الذى ليس بجسم ولايحتاج فى قومه الى الجسم - وهو منزه بالجملة عن الجسمانية فلا يتصور فساده البتة "([1]).

ومصير الانسان بعد مفارقة الروح للبدن مبنى على حالته قبل المفارقة فإما أن يكون قبل ذلك - فى مدة تصرفه للبدن - لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود ، ولا اتصل به ولإسمع عنه - فهذا إذا فارق البدن لإيشتاق الى ذلك الموجود ولايتألم لفقده.

وإما أن يكون قبل ذلك قد تعرف بهذا الموجود وعلم ماهو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة والحسن إلا أنه أعرض عنه وأتبع هواه حتى وافته منيته وهو على تلك الحال فيحرم المشاهدة ، وعند الشوق اليها فيبقى فى عذاب طويل وآلام لانهاية لها ، فإما أن يتخلص من تلك الآلآم بعد جهد طويل ويشاهد ماتشوق اليه قبل ذلك ، وأما أن يبقى فى آلامه بقاء سرمديا بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين فى حياته الجسمانية وأما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن ، وأقبل بكليته عليه والتزم الفكرة فى جلاله وحسنه وبهائه ، ولم يعرض عنه حتى وافته منيته - فهذا إذا فارق البدن بقى فى لذة لانهاية لها وعطية وسرور وفرح دائم ([2]).

ولعلنا قد رأينا ان ابن طفيل يذهب الى خلود الروح وإن كان روح من الأرواح الانسانية تبقى منعمة أو معذبة وإن كان لايرى بعث الاجسام ، لأن السعادة عنده انما هى فى استغراق المشاهدة الخالية عن شوائب الحس كما أن الشوق فى الحرمان من المشاهدة مع الشوق اليها فيبقى هذا المحجوب فى الحرمان.

وبعد فهذه اشارة الى بعض أراء ابن طفيل الفلسفية أقتطفناها من قصته الخيالية " حى بن يقظان " - ويبدو واضحا تأثر ابن طفيل بغيره من السابقين عليه وتأثيره على حركة الفكر بعده.

([1]) السابق صـ ١٥٩.
([2]) السابق صـ ١٦١-١٦٢

ابن رشد
" ٥٢٠-٥٩٥هـ - ١١٢٦-١١٩٨م "

**** نبذة عن حياته ....**

فى بيت من بيوت العلم وفى ربوع قرطبة وعلى أرض الاندلس - وفى عصر نشطت فيه الحركة العقلية - ونما التفكير الفلسفى فى أحضان دولة الموحين : نشأ أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن أحمد بن رشد فى أسرة عريقة الشأن عالية المجد فى الاندلس - فقد كان والده أبو القاسم احمد قاضى قرطبة وكان جده ويعرف مثله بأبى الوليد بن رشد قاضى القضاه فى الاندلس كلها.

قد ورث ابن رشد عن ابويه كثيراً من مواهبهما الفطرية فسلك بطبيعة تربيته وتاريخ اسرته مسلكهما فى حب العلم والاقبال على التحصيل درس فى صغره الفقه والأصول فنبغ واشتغل بالحديث فبرع - وبعد ذلك بحث الكلام فاستقصى ماوصل اليه من أقوال وحصل الطب والرياضيات والنحو والموسيقى - فكان فيها مطمح الآمال وبغية الأنظار - واندفع بجد ونشاط الى علوم المنطق والفلسفة فكان فيها مضرب الامثال - حرر قواعدها وأوضح غامضها وكشف عن مكنون أسرارها وابدع فيها وأغرب بعد أن تعمق واستوعب فحدد مرادات السابقين وكان منار الفكر للاحقين فلا غرابة أن يصفه الواصفون بانه " اشهر فلاسفة الاسلام " و " عمدة النهضة الفلسفية فى الاندلس " " ومبتدع مذهب الفكر الحر " ويقول فيه ابن العيار أحد مترجميه لقد عنى ابن رشد بالعلم من صغره الى كبره حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة ابيه وليلة زفافه([١]).

([١]) الدكتور محمد عبدالرحمن بيصار فى فلسفة ابن رشد الوجود والخلود صـ ٣٥ الطبعة الثانية - دار الكتاب العربى بمصر.

بيد أنه من العوامل التى اثرت كثيراً فى حياة ابن رشد ومساره الفكرى صلته بالخليفة أبى يعقوب يوسف بن عبدالمؤمن وولده من بعده وقد شجعته هذه الصلة على النظر الفلسفى وتأليف الشروح لأرسطو خاصة فإن خلفاء الموحدين رغم محافظتهم الشديدة على العلوم السلفية ولكنهم شجعوا على النظر فى العلوم الفلسفية وبرع فى دولتهم ابن باجة وابن طفيل وابن رشد بل كان الاخيران قريبين من الامراء فى هذه الدولة فقد روى عبدالواحد المراكشى صاحب " المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ".

إن تلميذ ابن رشد الفقيه أبا بكر بندود بن يحيى القرطبى اخبره أنه سمع الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة " لما دخلت على أمير المؤمنين أبى يعقوب وجدته هو وابا بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما فأخذ أبابكر يثنى على ويذكر بيتى وسلفى ويضم الى ذلك أشياء لايبلغها قدرى فكان اول مافاتحنى به أمير المؤمنين بعد أن سألنى عن اسمى واسم أبى ونسبى ان قال لى : مارأيهم فى السماء يعنى الفلاسفة : أقديمة هى أم حادثة ؟ فأدركنى الحياء والخوف فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالى بعلم الفلسفة ولم أكن أدرى ماقرر معه ابن طفيل ، ففهم أمير المؤمنين منى الورع والحياء فالتفت الى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التى سألنى عنها ويذكر ماقاله ارسطو طاليس وافلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليه فرايت منه غزارة حفظ لم أظنها فى أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له ، ولم يزل يبسطنى حتى تكلمت فعرف ماعندى من ذلك فلما انصرفت أمر لى بمال وخلعة سنية ومركب ".

ثم كان ابن طفيل نفسه هو الذى أوغر الى ابن راشد بتلخيص ارسطو وشرحه إذ يستطرد صاحب المعجب قائلا أيضا " اخبرنى تلميذه عنه قال استدعانى أبو بكر بن طفيل يوما فقال لى : سمعت امير المؤمنين يشتكى من قلق عبارة أرسطو طاليس أو عبارة المترجمين عنه ويذكر

غموض أغراضه ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد ان يفهمها فهما جيداً لقرب مأخذها على الناس. فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل ، وإنى لأرجو أن تفى به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك الى الصناعة ومايمنعنى من ذلك إلا ماتعلمه من كبر سنى واشتغالى بالخدمة وصرف عنايتى الى ماهو أهم عندى منه.

قال أبو الوليد : فكان هذا الذى حملنى على تلخيص مالخصته من كتب الحكيم أرسطو طاليس " (١).

وهنا اتخذ ابن رشد مكانة كبيرة فى ظل دولة الموحدين حتى لمع نجمه ونال حظوة كبيرة لدى الخليفة حتى عينه طبيباً خاصاً له الى جانب طبيبه الفيلسوف ابو بكر ابن طفيل كما ولاه وظيفة القضاه بقرطبه - وكان ابن رشد يتنقل مع بلاط الخليفة سواء بالمغرب أو بالاندلس - ولما توفى ابن طفيل سنة ٥٨١هـ - ١١٨٤م انفرد ابن رشد بمنصب الطبيب الخاص - وظل فى مكانته فى بلاط الموحدين حتى توفى الخليفة أبو يعقوب يوسف سنة ٥٨٠هـ - ١١٨٤م وخلفه فى الملك ولده الخليفة أبو يوسف يعقوب الملقب بالمنصور الذى أبقى ابن رشد على ماكان عليه من الخطوة والمقام - وكان يعظمه ويكبره الى حد أنه كان يجلسه مباشرة الى جانبه ويضعه مكان شيوخ الموحدين الاكابر-إلاأنه فى هذا الوقت جرى مالم يكن فى الحسبان فكانت محنه الفيلسوف الكبير.

**** محنة الفيلسوف القاسية ..**

كان ابن رشد قد ذاع صيته وطارت شهرته الفلسفية والطبية وعلت مكانته عند الخليفة المنصور حتى كثر حساده الذين انكروا عليه آراؤه فنشر حوله الدعايات المسمومة والاكاذيب المضللة حتى استحكم العداء فى نفس الأمير بالرغم مما كان يسبغه عليه من التقدير والاحترام إلا أن الخليفة استجاب لهذه الأقوال ولم ير مناصا من الاستجابة لهم فأمر بالقبض على

---

(١) المراكشى المعجب فى تلخيص اخبار المغرب صـ ٢٤٣ - المكتبة التجارية طبعة ١٩٤٩

ابن رشد وتلاميذه المخلصين له فجئ بهم وحوكموا أمام مجلس علني - حتى اسفرت المحاكمة عن نفيهم وادانتهم واحراق كتب الفلسفة ماعدا الطب والحساب ومايتوصل به من علم النجوم الى معرفة مواقيت الصلاة واتجاه القبلة.

وما ان حلت النكبة بابن رشد حتى انطلقت الالسنة بمقالة السوء غضا من شأنه والتحقير من قدره بل اذاعوا أن الأمير نفاه الى بلاد أجداده كما حرضوا الأمير على الفلسفة فحرمها على الناس وحظر عليهم الاشتغال بها.

ويختلف المؤرخون فى سبب هذه النكبة التى حلت بابن رشد بل وبالفلسفة بعد نضوجها وازدهارها - فمنهم من يعلل ذلك بأسباب شخصية بين ابن رشد والمنصور - ومن المؤرخين من يعلل ذلك بأسباب لاتتعلق بشخصية الخليفة أو أحد من الناس ولكنها تمس العقيدة وتخدش الايمان.

فمن ذلك كلمة بدرت من ابن رشد كما يقولون - من غير قصد - وذلك أنه حين شاع فى الاندلس والشرق على السنة المنجمين أن ريحا عاتية تهب فى يوم كذا وكذا ،تهلك الناس - استدعى والى قرطبة إذ ذاك طلبتها وفيهم ابن رشد - وهو القاضى بقرطبة يومئذ - ففاوضهم فى ذلك وسألهم عن شأن تلك الريح من جهة الطبيعة وتأثير الكواكب - وقد كان ابو محمد عبدالكبير حاضراً - فقال فى أثناء تلك المفاوضة : إن صح أمر هذه الريح فهى ثانية الريح التى أهلك الله بها قوم عاد إذ لم تعلم ريح بعدها يعم هلاكها - فانبرى له ابن رشد ولم يتمالك أن قال : " والله وجود قوم عاد ماكان حقا فكيف سبب هلاكهم " فسقط فى ايدى الحاضرين وأكبروا هذه الزلة التى لاتصدر الى عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن"([1]).

([1]) الدكتور محمد عبدالرحمن بيصار فى فلسفة ابن رشد صـ ٤٣.

أيضا يقول المرحوم الدكتور محمد عبدالرحمن بيصار كذلك يروى لنا الذهبى سببا آخر من الاسباب التى تتصل بالعقيدة - وذلك أن قوماً ممن يناوئون ابن رشد بقرطبة ويزاحمونه فى الشرف وعراقه الاسرة سعوا به عند أبى يوسف المنصور بان أخذوا بعض تلاخيصه الفلسفية فوجدوا بخطه كاتبا عن بعض الفلاسفة " قد ظهر أن الزهرة أحد الألهة " فاوقفوا أبا يوسف على هذا ، فأنكر ابن رشد فقال أبو يوسف : لعن الله كاتبه وأمر الحاضرين بلعنه ثم أمر باخراجه مهانا.

هذه هى أهم التعليلات لحادث استعباد ابن رشد عن بلاط الخلافة واضطهاده ويقول المرحوم الدكتور " بيصار ولكننا نستطيع أن نقول إن ذلك الحادث لم يكن له صلة بالعقيدة بحال ولم يحصل من أبى الوليد شئ يمس تلك العقيدة - وكل هذه الاسباب التى يذكرها المؤرخون إن هى إلا مظهر من مظاهر الكيد والدس ومجموعة من الشباك التى تصبت حول ابن رشد للايقاع به والقضاء على بضاعته ممن كانوا يعادون الفلسفة ثم تضاعف مافى نفوسهم من حقد وكراهية وحسد عند مانال ابن رشد لدى الخليفة تلك الحظوة التى ماكان ينتظرها كما صرح هو بنفسه - فالواقع إن حزب الجمهور كان لايزال على بغضه للفلسفة وإن صبر اولا فعلى مضض وحتى يحين الوقت لأن يثمر الدس والايقاع لدى الخليفة فلما نما غرس السوء ونضج كان ماكان من أمر تلك الوقيعة ([1]).

ويقول استاذنا الدكتور عبدالمعطى بيومى " ومن المعروف أن ابن رشد كان شديد المحافظة على الشريعة فى فقهه وعمله وقد روى عنه الحسن بن قطرال قوله إن أعظم ماطرا على فى النكبة أنه دخل وولده عبدالله مسجداً بقرطبة - وقد حان وقت صلاة العصر فثار لهما بعض سفلة العامة فأخرجوهما ، وكان يقول فى درس الطب من اشتغل بعلم التشريح ازداد ايمانا بالله.

([1]) المصدر السابق صـ ٤٤

والذى نرجحه ان دافع النكبة يرجع الى مجموعة اسباب ليس من بينهما السبب الدينى الخالص ([1]).

الا انه لم تتجاوز مدة العقوبة على ابن رشد وتلاميذه سنه حتى شهد جماعة من أهل أشبيليه بأن ابن رشد على غير ماتسب اليه فرضى عنه المنصور وعن أصحابه واعادهم الى بلادهم معززين مكرمين وهكذا استرد ابن رشد حظوته فى بلاط الموحدين وعاد إلى مراكش حيث كان المنصور ليلحق به ولكنها عودة لم تطل - فقد مات ابن رشد فى مراكش بعد العفو عنه بعام واحد اى عام ٥٩٥ هـ وله من العمر خمسه وسبعون عاما ودفن بها ثم نقلت جثته الى قرطبة مسقط رأسه.

وكأنه قدر للفلسفة الاسلامية أن تبلغ رشدها فى حياه ابن رشد - وبموته فقدت الفلسفة اكبر نصير لها فى الاندلس ولموته خبا كوكب لامع ظل يتلالأ فى سماء الامة العربية اربعين عاما قضاها فى التاليف والتفكير فإلى مؤلفاته وحياته العلمية.

**** حياته العلمية وأهم مؤلفاته :-**

تشير كتب التاريخ الى ان ابن رشد كان امام عصره فى الفقه وعلوم الطب ومن أعظم الاطباء الذين أنجبهم العالم الاسلامى انذاك الوقت - وكان ثالث ثلاثة من أهل الحكمة الاندلسية وعباقرة التفكير الذين ظهروا خلال القرن السادس للهجرة وهم ابن باجة وابن طفيل وابن رشد وقد وصفه الذين كتبوا عنه بجملة من الاوصاف الفريدة التى تدل على شرفه فى العلم والنفس كما كان ابن رشد مخلصا للحق ويسعى اليه ويجد فى طلبه ولهذا كان اعظم الفلاسفة أثرا فى التفكير الأوروبى بل إن أرسطو نفسه لم يشغل العقل الأوروبى كما شغله ابن رشد - كما كان ابن رشد شديد الاعجاب بارسطو يشيد به ويدافع عنه ويرى نفسه فخوراً بالانتساب اليه والتلمذة

([1]) الدكتور عبدالمعطى بيومى - الفلسفة الاسلامية من المشرق إلى المغرب جـ ٣ صـ ٢٧٠، ٢٧١

على كتبه - حتى كان يعتبره المثل الكامل فى الفلسفة وأنه المتخص بالفلسفة - إلا أن فلسفة أرسطو لم تصل الى ابن رشد إلا عن طريق الافلاطونية الحديثة أو الشراح الاسكندرانيين أو من الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه عن طريق عدداً من النقول لكتب ارسطو فوصل من خلال ذلك من طريق المقارنة والموازنة بين النقول المختلفة إلى كثير من اراء ارسطو الصحيحة - ومما يدعو الى العجب أن يكون ابن رشد قد وصل الى فهم كثير من أراء ارسطو الإصلية من خلال تلك النقول المشوهة ويعزى ذلك إلى أن ابن رشد كان يتمتع بعقل جبار يدانى عقل ارسطو ([1]).

ولهذا فقد كثرت تأليف ابن رشد فى شتى معارف عصره ومن أهم مؤلفاته كانت فى الطب والفلسفة وعلم الكلام والفلك والفقه والنحو والادب ومن أهم كتبه مايلى :-

١- كتبه فى الفلسفة والالهيات.

(أ) الشروح والتلخيصات

(ب) كتاب جوامع كتب ارسطو طالبس فى الطبيعيات.

واسم هذا الكتاب فى مخطوطة الاسكوريال الجامع فى الفلسفة وقد صنفه ابن رشد سنة ٥٦٥هـ - ١١٦٩م.

٢- جوامع مابعد الطبيعة ..

وقد نشر نصه العربى مع ترجمة اسبانية كارلوس كويــــــروس رودريفيس فى مدريد سنة ١١١٠م.

(أ) جوامع فى الفلسفة

(ب) جوامع مابعد الطبيعة

جوامع السماع الطبيعى

جوامع الخطابه والشعر

([1]) الدكتور عمر فروخ - المنهاج الجديد فى الفلسفة العربية صـ ٢٤١ - دار العلم للملايين - بيروت لبنان.

شرح كتاب مابعد الطبيعة لارسطو طاليس
شرح جمهورية افلاطون
شرح عقيدة الامام المهدى " ابن تومرت "
تلخيص الالهيات
شرح رسالة اتصال العقل بالانسان لابن الصائغ

* الكتب المؤلفة

كتاب تهافت التهافت
كتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة
كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.
كتاب الفحص عن مسائل وقعت فى العلم الالهى فى كتاب الشفاء ابن سينا.
مسالة فى الزمان
مقالة فى الرد على ابن سينا فى تقسيمة الموجودات الى ممكن على الاطلاق وممكن بذاته واجب بغيره والى واجب بذاته.
مسائل فى الحكمة
مسألة فى أن الله تبارك وتعالى يعلم الجزئيات
رسالة فى التوحيد والفلسفة
كتبة فى المنطق
شرح كتاب القياس لارسطو وله تلخيص لهذا الكتاب
شرح كتاب البرهان لأرسطو وله تلخيص لهذا الكتاب
المسائل المهمة على كتاب البرهان لارسطو
الكتب المؤلفة فى المنطق
كتاب الضرورى فى المنطق
مقالة فى القياس
مقالة فى جهة لزوم النتائج للمقاييس المختلفة.
مقالة فى المقول على الكل.

مقالة فى التعريف

مقالة فى القياس الشرطى

مقالة فى المقدمة المطلقة

مقالة فى جهة لزوم النتائج للمقايس المختلفطة

مقالة فى المقول على الكل.

كما أن له كتب فى الفلك والطبيعات والاخلاق والسياسة والفقه والأصول هذه بعض مؤلفات ابن رشد وتصانيفه - عدا تلخيصات وشروح لابن رشد لكتب ارسطو باللغة العربية الا أنه من الملاحظ أن كتب ابن رشد الصادرة عن قلمه مباشرة نادرة ولايوجد منها بالعربية أكثر من أربعة او خمسة كتب.

**** الطابع العام فى فلسفة ابن رشد.-**

إن الطابع العام الذى تدور حوله فلسفة ابن رشد هو سعيه نحو الحقيقة الفلسفية فهو الذى أيدها ودعمها بشتى الدعائم وعليها دارت فلسفته كلها ولذلك يقول ابن رشد إن الفيلسوف هو الذى يطلب الحق " يبحث عن الحقيقة " أو يقصد أن يطلب الحق (١) - وكذلك العالم بما هو عالم انما قصده طلب الحق (٢) - وعرف ابن رشد الفلسفة أو التفلسف فقال إن فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعنى من جهة ماهى مصنوعات ، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم " (٣).

ومن أجل هذه الغاية التى توخاها ابن رشد فى فلسفته فانها تبدو واضحة فى تأكيده المستمر على طلب الحق لأن طلب الحق هو الهدف الذى يحمل الفيلسوف على العمل له ولايحيد عنه.

ولذلك نجده يعيب على الامام الغزالى أنه جعل مقصده من كتابه " تهافت الفلاسفة " بيان تناقصهم والتشويش عليهم وبهذا يكون قد شوش على العلوم واخراج العلم عن أهلة وطريقته - وبان هذا القصد لايليق به بل بالذين فى غاية الشر وكيف لايكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاده الغزالى من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب انما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم (٤).

---

(١) ابن رشد - تهافت التهافت صـ ١٤٩-٣٥٣.
(٢) المصدر السابق صـ ٢٥٦.
(٣) ابن رشد - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال صـ ٢ مكتبة صبيح.
(٤) ابن رشد تهافت التهافت صـ ١٠٨-١٨٨

يقول ابن رشد " فتعرض ابى حامد الى مثل هذه الاشياء على هذا النحو من التعرض لايليق بمثله فإنه لايخلو من أحد أمرين.

١- أما أنه فهم هذه الاشياء على حقائقها فساقها هنا على غير حقائقها وذلك من فعل الاشرار.

٢- وأما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض الى القول فيما لم يحط به علما وذلك من فعل الجهال.

والرجل يجل عندنا هذين الوصفين - ولكن لابد للجواد من كبوة فكبوة ابى حامد هو وضعه الكتاب ولعله طرأ الى ذلك من أجل زمانه ومكانه([1]).

كما نراه يذهب ايضا الى ان هدف الفلاسفة هو معرفة الحق فيقول فإن قصدهم انما هو معرفة الحق ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان ذلك كافيا فى مدحهم ([2]).

ومن اجل الغاية التى يسعى اليها ابن رشد نراه يدعو الى نبذ التعصب والهوى وقبول الاراء الصحيحة دون اعتبار للمذهب أو الطائفة فيقول يجب علينا ان القينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً فى الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ان ننظر فى الذى قالوه من ذلك وما أثبتوه فى كتبهم فما كان منها موافقا للحق قلبناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم ([3]).

وهكذا تدور فلسفة ابن رشد حول معرفة الحقيقة وهو مالك لزمام موضوعه مستقصيا جميع اطرافه وشوارده - ثم هو يذهب بعد ذلك الى أن الغاية التى ترمى اليها جميع الشرائع ويهدف اليها الفلاسفة من بحوثهم

([1]) المصدر السابق صـ ٩٩
([2]) المصدر السابق صـ ٨٨
([3]) ابن رشد فصل المقال صـ٦

المستفيضة ومجهوداتهم المتواصلة هى غاية واحدة وهى معرفة السر الأسمى لهذا الوجود وما أنبثق عنه من أسرار وإن هذه المعرفة يختلف العلماء والجمهور فى ادراكها - وهذا الاختلاف فى ادراكها والوعى بها يرجع فقط الى المستوى المعرفى للشخص لا لشئ آخر.

وهكذا تسير الفلسفة مع الدين عند ابن رشد متفقين فى اعتمادهما على اساس واحد هو العقل ليصلا بالانسان الى الخير والجمال ، ثم البرهنة على أنهما يتكاملان.

وفى عجاله سريعه اشير فى الصفحات التالية الى بعض من فلسفة فيلسوف قرطبة.

التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد

إن معقل الطرافة فى تفكير ابن رشد الفلسفى كله هو التوفيق بين الدين والفلسفة ، ومن المعروف أن هذه المسألة كانت الشغل الشاغل لفلاسفة الإسلام جميعا إلا أن محاولة ابن رشد تختلف عن السابقين له خصوصاً أنه وجد فى بيئة مليئة بالتعصب على الفلسفة والفلاسفة وعلى كل نظر عقلى يخرج على مألوف القوم ولهذا كانت هذه القضية كما يقول بعض الباحثين " أنها تمثل الاساس الأول أو المحور الذى يمكن مشاهدته بوضوح فى جميع أجزاء مذهبه " (١).

ولهذا ومن شدة اهتمام ابن رشد بهذة المسألة أفرد لها كتابين هما كتاب " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " وكتاب " الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد اهل انملة ".

ففى الكتاب الأول اشار فيه الى الخطوط النظرية وفى الثانى عالج القضية من وجهة النظر التطبيقية .

وهنا نجد أن ابن رشد وعلى طريقته وفى سبيل توضيح غايته يطرح سؤالا جوهريا يتناول فيه اساس المشكلة فيقول " فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعى - هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأموربه، إما على جهة الندب واما على جهة الوجوب " (٢).

فإذا كان الشرع يوجب النظر فى الفلسفة والمنطق آلتها - فمعنى ذلك أن حل المسألة ممكن ويتطلب فهما واعيا لطرفى المسألة "الدين والفلسفة " وهذا ما أقدم عليه ابن رشد حين حدد الفلسفة عنده بأنها النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع - أى من جهة ماهى مصنوعات (٣).

---

(١) الدكتور محمود قاسم - ابن رشد - الفيلسوف المفترى عليه صـ ٤٩.
(٢) ابن رشد فصل المقال صـ ٢
(٣) المصدر السابق - نفس المكان.

وهذا على اعتبار أن الصنعة هى طريق الاهتداء الى الصانع - فبالنظر للموجودات كمصنوعات واعتبارها تدرك وجود الله تعالى.

ولهذا رأى ابن رشد أن الحكم الذى سيصدره على الفلسفة انما ينصب على الفلسفة بهذا المعنى فقط لا بأى معنى آخر يمكن أن يكون لها إذ للفلسفة معان أخرى - اختار فيلسوفنا واحد منها وجعله محوراً لفلسفته وغايته ولما كان الشرع يدعو الناس ايضا الى معرفة وجود الله تعالى عن طريق النظر الى الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك بين فى كثير من الآيات القرآنية الكريمة مثل قوله تعالى " فاعتبروا ياأولى الابصار" ([1]).

يقول ابن رشد " وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معا " مثل قوله تعالى " أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وماخلق الله من شئ " ([2]) وهذا نص بالحث والنظر فى جميع الموجودات ([3]).

يقول ابن رشد وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها - وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه - وهذا هو القياس أو بالقياس فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى ويبين ابن رشد أن هذا النحو من النظر الذى دعا اليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهانا - وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان - كان من الأفضل أو الأمر الضرورى لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها وبماذا يخالف القياس البرهانى القياس الجدلى والقياس الخطابى والقياس المغالطى... فيجب على المؤمن بالشرع

([1]) سورة الحشر الآية رقم ٢

([2]) سورة الأعراف الآية رقم ١٨٥.

([3]) ابن رشد فصل المقال صـ٢

الممتثل امره بالنظر فى الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشـياء التى تتنزل من النظر منزلة الالات من العمل (١).

لذلك يرى ابن رشد أنه لابد لمن يريد التصدى للاستدلال على وجـود الصانع وطلب معرفته من طريـق مصنوعاتـه أن يلـم بـأنواع البراهين وأن يفحص عن القياس العقلى وأنواعه وأن يستعين فـى ذلـك المتـأخر بـالمتقدم حتى تكمل المعرفة به – وهذا أمر بين بنفسه ليس فى الصنائع العلمية فقـط بـل والعمليـة فإنـه ليس منهـا صناعـة يقـدر أن ينشـئها واحـد بعينـه فكيـف بصناعة الصنائع وهى الحكمة "(٢).

وهكذا لم يفتأ ابن رشد يردد القول ويدافع بشـتى الطـرق والأسـاليب بأن الفلسفة الصحيحة لاتتنافى مع الدين ولذلك يقول على صيغـة الاستفهام وكيف يكون هناك تناقض بين الحكمة والشريعة وهما المصطحبتـان بـالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة " (٣) ورأى فيلسوف قرطبـة أنـه لاخـلاف بين الدين والفلسفة ويقول فإنا معشر المسلمين نعلـم علـى القطـع أنـه لا يـؤدى النظر البرهانى الى مخـالفة ماورد به الشرع ، فـإن الحـق لايضـاد الحـق بـل يوافقة ويشهد له"(٤). ويقول أيضا إن الحكمة هى صاحبة الشـريعة والاخـت الرضيعة "(٥).

وفى نفس الغرض الذى يدافع عنه ابن رشـد يقـول أيضـا فقد تبين من هذا أن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع إذ كان مغزاهـم فـى كتبهـم ومقصدهم هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه وأن من نـهى عن النظـر فيهـا من كان أهـلا للنظر فيهـا – وهـو الـذى جمـع أمريـن أحدهمـا ذكـاء الفطـرة والثانى العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية – فقد صد النـاس عن

---

(١) المصدر السابق صـ٣
(٢) ابن رشد فصل المقال صـ٦
(٣) المصدر السابق صـ٢٦.
(٤) السابق صـ٧
(٥) السابق صـ٢٦

الباب الذى دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله وهو باب النظر المؤدى الى معرفته حق المعرفة وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى "(١).

ولكن هذه النظرة العقلية التى أخذ بها ابن رشد فى تقرير القواعد الدينية قد دعته الى أن يتناول مذاهب المتكلمين من معتزلة وأشاعرة بالتحليل ثم بالنقد ، فكل طائفة من هذه الطوائف كما يقول ابن رشد تدعى أنها اهتدت وحدها الى كبد الحقيقة بينما ضلت الطوائف الأخرى الطريق اليها - وبذلك ترى أن كل طائفة أن طريقتها هى أكمل الطرق.

ومن هنا يحدد أبو الوليد مقصده وغايته الاساسية فى هذا المعترك - وهى أن يضع حداً للخلافات الناشئة بين تلك الفرق فى تأويل المتشابهات محتكما فى ذلك الى العقل وحده - فالتناحر بين المسلمين انما جاء من انحراف تلك الطرق عن هذا الطريق نظراً لعدم ادراكهم مابين العقل والدين من وشائج قربية - وإذا كان ابن رشد قد حاول أن يحدد طريق العقل الخالص فى المجال الدينى - فإنه قد حاول المحاولة نفسها فى المجال الفلسفى (٢).

وأيا ماكان الأمر فقد كان ابن رشد من ذلك الرأى الذى يرى ان التوفيق بين العقل والدين أمر لايتيسر فهمه لكل الناس عوامهم وخواصهم ذلك أن الشريعة فيما يرى أبو الوليد قسمان : ظاهر ومؤول - أما الظاهر منها فهو فرض الجمهور - أما المؤول فهو فرض العلماء (٣)- فعلى الجمهور إذن أن يقنع بالظاهر وأن لايطرق البتة باب التأويل كما أن على العلماء أن لايفصحوا بالتأويل للجمهور.

وبالرغم من هذه المحاولة الجادة لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد إلا أن هناك محاذير لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة(٤).

---

(١) السابق صـ٦

(٢) الدكتور عبدالفضيل القوصى - جوانب من التراث الفلسفى صـ ١٣٦

(٣) ابن رشد مناهج الأدلة صـ ١٣٤.

(٤) راجع صـ من هذا البحث.

* الفلسفة الالهية عند ابن رشد :

بات واضحا أن ابن رشد صار من المعجبين بأرسطو وبآرائه وفلسفته حتى نصب ابن رشد نفسه شارحا لفلسفته ومنهجه العقلى الصرف ولكن يحق لنا أن نتساءل أذ كيف لنا أن نطبق المعقولات الانسانية على الله؟ - وكيف يجوز للمخلوق المتناهى أن يتطاول الى معرفة اللامتناهى ؟ - وليس هذا دعوة صريحة الى رفض العقل - وإنما فيه دعوة صريحة الى التميز بين المعطيات المختلفة وعدم الخلط بين الخصائص المتباينة - وفيه أيضادعوة الى الحدودالتى يمكن أن تصل اليها أضواء العقل .

ولذلك يقول المرحوم الدكتور بيصار يتدرج ابن رشد كما يتدرج أرسطو قبله من التغيرات والحركات الدائمة فى الكون الى اثبات المبدأ الاول أو المحرك الاول وهو الله سبحانه وتعالى . (١)

والدين يعنينا من فلسفة ابن رشد هنا هو الاستدلال على وجود الله تعالى ونقول كما يقول الدكتور عبدالمعطى بيومى (٢) أما مسألة الاستدلال على وجود الله فإننا نهتم بها عند ابن رشد لآنه يعتبر هو الذى لفت الانظار الى الادلة الشرعية التى تستخلص من القرآن الكريم بعدفترة طويلة انغمس فيها المفكرون المسلمون فى ايراد أدلة الامكان والوجوب كما فعل الفلاسفة أو أدلة الحدوث كما فعل المتكلمون .

وقد كانت هذه الادلة من التعقيد والغموض بحيث لا تكفى لترسيخ الاعتقاد بوجود الله وكانت الشبهات التى تثار حولها تجعلها قاصرة عن

---

(١) الدكتور محمد عبدالرحمن بيصار ابن رشد صـ٦٥

(٢) الفلسفة الاسلامية فى المشرق والمغرب جـ٣ صـ٣٤٧

إداك المطلوب الاهم من الدين بحيث لو علقنا ايمان المؤمنين على أدلة الحدوث أو الامكان والوجوب لما كانت ثمة فائدة فى تحصيل الايمان أو حفظه من الزيغ والارتيابات .

ولذلك عاب ابن رشد على الحشوية والاشعرية والصوفية والمعتزلة طرقهم فى الاستدلال على وجود الله لأنها كلها " ليست واحدة منها هى الطريقة الشرعية التى دعا الشرع منها جميع الناس على إختلاف فكرهم إلى الأقرار بوجود الله سبحانه " ([1]) أما الفرقة الاولى وهم أهل الظاهر أو الحشوية كما يقول ابن رشد وهم يرون أن طريق معرفة الله تعالى هو السمع الذ يتلقاه الناس من صاحب الشرع مؤمنون به إيمانا دون تدخل من العقل فى هذه المعرفة.

وابن رشد فى مناقشته لهذه الفرقة لا يعتمد على الادلة العقلية - والا كان متكلما بلغة غير لغتهم فاستند فى مناقشتهم الى آيات القرآن الكريم يقول ابن رشد وهذه الفرقة الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصودالشرع فى الطريقة التى نصبها للجميع مفضية الى معرفة وجود الله ودعاهم من قبلها الى الاقرار به وذلك أنه يظهر من غير ما أية من كتاب الله أنه دعا الناس فيها الى التصديق بوجود البارى بأدلة عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله تبارك وتعالى "يا أيها الناس اعبدواربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم "([2]) ومثل قوله تعالى " أفى الله شك فاطر السموات "[3]([4])

أما الاشعرية فيقول عنهم ابن رشد - فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل لكنهم سلكوا فى ذلك طريقتهم التى تقوم

([1]) ابن رشد مناهج الادلة صـ٤٥

([2]) سورة البقرة الايه رقم ٢١ -

([3]) سورة أبراهيم الاية رقم ١٠

على أن العالم حادث وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الاجسام من أجزاء لا تتجزأ وأن الجزأ الذى لا يتجزأ محدث والاجسام محدثه بحدوثه وطريقتهم التى سلكوها فى بيان حدوث الجزء الذى لا يتجزأ - وهو الذى يسمونه الجوهر الفرد طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل فضلا عن(١) الجمهور . ومع ذلك فهى طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين الى وجود البارى ويناقش ابن رشد الطريقة الاشعرية فيقول أنه إذا فرضنا أن العالم محدث لزم كما يقولون أن يكون له ولابد من فاعل محدث - ولكن يعرض فى وجود هذا المحدث شك ليس فى قوة صناعة الكلام الانفصال عنه وذلك أن هذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزليا ولا محدثا ، أما كونه محدثا فلأنه يفتقر الى محدث وذلك المحدث الى محدث ويمرالأمر الى غير نهاية وذلك مستحيل أماكونه أزليا فتكون المفعولات أزلية والحادث يجب أن يكون وجودة متعلقا بفعل حادث - اللهم إلا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم فأن المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل (٢) ويقول ابن رشد ومثل هذه الطريقة لا تصح للعلماء لأنها غير برهانية ولا للجمهور لأنها غامضة (٣) أما عن المعتزلة فيقول ابن رشد لم يصل الينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طريقتهم التى سلكوها فى هذا المعنى ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الاشعرية .

أما عن الصوفية فيقول ابن رشد عنهم :أن طريقتهم لا تصلاح لكل الناس ولو كانت هى مقصود الشرع لبطل النظر العقلى ولكن القرآن الكريم يدعو الى النظر والاعتبار .

ويحاول ابن رشد التسديد والتقارب بين المفكرين سواء أكانوا فلاسفة أم علماء الكلام فى نفس هذه المسألة فيقول وأما مسألة قدم العالم

---

(١) ابن رشد - مناهج الادلة مع فصل المقال صـ٣٢

(٢) السابقة صـ٣٣

(٣) السابق صـ٣٤

أوحدوثه فأن الاختلاف فيها عندى بين المتكلمين من الاشعرية وبين الحكماء يكاد يكون راجع للاختلاف فى التسمية وبخاصة عند بعض القدماء- وذلك أنهم إتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين - فأتفقو فى تسمية الطرفين وإختلفوا فى الواسطة - فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شئ غيره وعن شئ أعنى عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه أعنى على وجوده - وهذه هى حال الاجسام التى يدرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء والارض والحيوان والنبات وغير ذلك فهذا الصنف من الموجودات لتفق الجميع من القدماء والاشعرين على تسميتها محدثه : واما الطرف المقابل لهذا - فهو موجود لم يكن من شئ ولاتقدمه زمان - وهذا أيضا أتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديما - وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذى هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره.

وأما الصنف من الموجود الذى بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شئ ولاتقدمه زمان ولكنه موجود عن شئ أعنى عن فاعل - وهذا هو العالم باسره والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم([1]).

فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه او يلزمهم ذلك إذ الزمان عندهم شئ مقارن للحركات والاجسام - وهم أيضا متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل وإنما يختلفون فى الزمان الماضى والوجود الماضى فالمتكلمون يرون أنه متناه وهذا مذهب أفلاطون وشيعته وأرسطو وفرقته - يرون أنه غير متناه كالحال فى المستقبل .

([1]) ابن رشد- فصل المقال صـ ١٢.

فهذا الموجود الاخر الامر فيه بين أنه قد أخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقى ومن الوجود القديم فمن غلب عليه مافيه من شبة القديم على مافيه من شبهة المحدث سماه قديما ، ومن غلب عليه مافيه من شبهة المحدث سماه محدثا وهو فى الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما فإن المحدث الحقيقى فاسد ضروره والقديم الحقيقى ليس له عله ومنهم من سماه محدثا أزليا وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان متناه عندهم من الماضى ([1]).

وهكذا وكما يقول الدكتور عبدالمعطى بيومى ([2]) ركز ابن رشد الخلاف فى مسألة قدم العالم .

وحدوثه على نقطة هامه هى : الزمان.

فالكل متفق على أنه ليس قبل العالم زمان لأن الزمان مقدار حركة العالم ومالم يكن عالم لايكون ثمة زمان.

ومن هنا كان تعبير الفارابى أن العالم ليس له بدء زمانى تعبير واضح يلقى الضوء على رأى الفلاسفة - والامام الغزالى ذهب الى أن الوهم وحده هو الذى يفرض أن هناك زمانا قبل هذا الزمان ولكن الحقيقة أنه ليس قبل الزمان زمان .

واذا روحنا نتصور العناية الالهية فى أى لحظه فى الماضى لما تصورنا هاعاطلة عن الجود والفعل - وفعل الله هو فى العالم كما أننا اذا رحنا نتصور وجود الله عز وجل وتصورنا معه العالم ممثلا فى أى جزء من أجزائه ولو كان هذا الجزء من العالم هو عرش الحق تبارك وتعالى والعالم كما هو معروف كل ما سوى الله .

ولذلك ينتهى ابن رشد الى القول (بأن المذاهب فى العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر فإن الاراء التى شأنها هذا يجب أن تكون فى الغاية من التباعد أعنى ان تكون متقابلة ([3]).

([1]) ابن رشد فصل المقال صـ١٢-١٣

([2]) الفلسفة الاسلامية المشرق الى المغرب ج ٣ صـ٣٣٠

([3]) ابن رشد فصل المقال مع مناهج الأدلة صـ١٣

فها هو ابن رشد يرى أن هذا الزمان الماضى والوجود الذى وجد معه ليس محدثا حقيقيا ولاقديما حقيقيا وإن الانسان إذا تصفح ظاهر الشرع واستعرض الآيات الواردة فى خلق العالم __ تبين له صورة هذا العالم محدثة بالحقيقة ولكن نفس الوجود والزمان مستمر فى البداية وفى النهاية وغير منقطع من جهتهما يقول تعالى (وهو الذى خلق السموات والارض فى ستة أيام وكان عرشة على الماء).(١)

يقتضى بظاهرة أن وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزمانا قبل هذا الزمان __أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك وقوله تعالى " يوم تبدل الارض غير الارض والسموات " (٢) يقتضى أيضا بظاهرة أن وجودا آخر بعد هذا الوجود وقوله تعالى " ثم استوى الى السماء وهى دخان" (٣) يقتضى بظاهرة أن السموات خلقت من شىء

ولذلك ينتهى ابن رشد الى القول " بأن المذاهب فى العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر ، فإن الاراء التى شأنها هذا يجب أن تكون فى الغاية من التباعد أعنى أن تكون متقابلة " (٤) كما يقول أيضا " ويشبه أن يكون المختلفون فى هذه المسائل العويصة اما مصيبين مأجورين واما مخطئين معذورين " (٥).

---

(١) سورة هـــود الاية رقم ٧
(٢) سورة إبراهيم الاية رقم ٤٨
(٣) سورة فصلت الاية رقم ١١
(٤) ابن رشد فصل المقال صـ ١٣
(٥) المصدر السابق صـ ١٤

**** أدلة ابن رشد على وجود الله تعالى .**

يقدم لنا ابن رشد كفيلسوف مسلم منهج الشرع في الاستدلال على وجود الله تعالى بطريقتين هما : العناية ، والاختراع .

أما الطريقة الاولة أودليل العناية فتبنى على أصلين :

أحدهما : أن جميع الموجودات التى ههنا موافقة لوجود الانسان فيحصل اليقين بذلك :- يدل على ذلك موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الانسان وكذلك موافقة الازمنة الاربعة له والمكان الذى هو فيه أيضا وهو الارض وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير من الحيوان والنبات والجماد وجزئيات كثيرة مثل الامطار والانهار والبحار - وبالجملة الارض والماء والنار والهواء - وكذلك تظهر العناية فى أعضاء البدن وأعضاء الحيوان - أعنى كونها موافقة لحياته ووجودة وبالجملة فمعرفة ذلك أعنى منافع الموجودات داخلة فى هذا الجنس - ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات .

الاصل الثانى _ أن هذه الموافقة هى ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد[1] أما الطريقة الثانية فيسميها ابن رشد بدليل الاختراع وتقوم هى الاخرى على أصلين موجودين بالقوة فى جميع فطر الناس :

أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة _ وهذا معروف بنفسة فى الحيوان والنبات كما قال تعالى "إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولواجتمعوا له " [2] يقول ابن رشد : فإن نرى اجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا أن ههنا موجدا للحياة ومنعما بما وهو الله تبارك وتعالى .

---

(١) ابن رشد منا هج الادلة مع فصل المقال صـ٤٥

(٢) سورة الحج الاية رقم ٧٣

وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها التى لاتفتر أنها مأمورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة ([1]) وأما الاصل الثانى - فهو أن كل مخترع فله مخترع فيصح من هذين الاصلين أن للوجود فاعلا مخترعاله - وفى هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الاشياء ليقف على الاختراع الحقيقى فى جميع الموجودات، والى هذا الاشارة بقوله تعالى "أولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شىء " ([2]) وإن الذى يتأمل آيات القرآن الكريم فى هذا المعنى يجدها على ثلاثة أنواع وهى إما آيات تتضمن التنبية على دلالة العناية واما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع واما آيات تجمع الامرين من الدلالة .

فأما الايات التى تتضمن دلالة العناية فقط فكثيرة منها قوله تعالى "ألم نجعل الارض مهاد والجبال أوتادا " الى قوله تعالى "وجنات الفافا" ([3]) ومثل قولة تعالى "تبارك الذى جعل فى السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا"([4]) ومثل قولة تعالى "فلينظر الانسان الى طعامه "([5]) وأما الايات التى تتضمن دلالة الاخراع فقط نذكر منها قولة تعالى "فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق " ([6]) ومثل قولة تعالى "أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت " ([7]) ومثل قولة تعالى " يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان

([1]) ابن رشد منا هج الادلة صـ٤٦
([2]) سورة الاعراف الاية رقم ١٨٥
([3]) سورة النبأ من الاية ٥ الى رقم ١٦
([4]) سورة الفرقان الاية رقم ٦١
([5]) سورة عبس الاية رقم ٢٤
([6]) سورة الطارق الاية رقم ٦،٥
([7]) سورة الغاشية الاية رقم ١٧

الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا واو إجتمعوا لـه " ([1]) الى غير ذلك من الايات التى لا تحصى .

وأما الايات التى تجمع الدلالتين فهى كثيرة منها قوله تعالى "يا أيها الناس اعبدوا اربكم الذى خلقكم والذى من قبلكم لعلكم تتقون _ الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناءا وأنزل من السماء ماءا فأخرج به من الثمرات رزقالكم فلا تجعلوا الله اندادا وأنتم تعلمون"([2]) فإن قوله تعالى " الذى خلقكم والذين من قبلكم " تنبية على دلالة الاختراع وقوله " الذى جعل لكم الارض فراشا" تنبيه على دلالة العناية .

([1]) سورة الحج الاية رقم ٧٣
([2]) سورة البقرة الاية رقم ٢١،٢٢

نصوص فلسفية مختارة من فلاسفة المشرق والمغرب

النص الاول للكندى فى أقسام الوجود الانسانى

يقول الكندى فى كتابه الى المعتصم فى الفلسفة الاولى إن الوجود الانسانى وجودان [١] : أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة ، وهو وجود الحواس التى هى لنا منذ بدء نشوئنا وللجنس العام لنا ولكثير من غيرنا ، أعنى الحى العام لجميع الحيوان ، فإن وجودنا [٢]بالحواس عند مباشرة الحس محسوسة بلا زمان ولا مؤونة ،وهو غير ثابت لزوال ما نباشر وسيلانه وتبدله فى كل حال باحد أنواع الحركات وتفاضل الكمية فيه بالاكثروا لأقل والتساوى وغير التساوى وتغاير الكمية فيه بالتشبية وغير التشبيه والاشدو الاضعف ،فهو الدهر فى زوال دائم وتبدل غير منفصل وهوالذى تثبت صورة فى الصورة [٣] فتؤديها الى الحفظ فهو [٤] متمثل ومتصور فى نفس الحى ، فهو وان كان لا ثبات [٥] له فى الطبيعة ،فبعد عندها وخفى لذلك فهو قريب من الحاس جدا لوجدانه[٦] بالحس مع مباشرة الحس اياه . والمحسوس كله ذو هيولى أبدا فالمحسوس أبدا جرم وبالجرم .

---

(١) هنا يميز أرسطو بين ما هو أبين واعرف عند الانسان _وما هو أبين وأعرف عند الطبيعة راجع هنا كتاب الطبيعة تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوى صـ٣ راجع الهامش للمحقق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده صـ٣٧

(٢) يقصد اللكندى كما يقول محقق الرسائل : فى الواقع وجود الحواس لما تجدة ، يعنى ادراكها ما تدركة ، والوجود هنا وفى رسائل أخرى للكندى لا يمعنى الوجود المقابل للعدم ،بل بمعنى الوجدان والادراك

(٣) أى الصورة ،والصورة : قوة نفسية يتكلم عنها الكندى فى رسالة النوم والرؤيا .

(٤) يعود الضمير على ما تجدة الحواس وما تباشره .

(٥) أى لا صلة ولا علاقة

(٦) اى لادراكه أوكونه مدركا

والاخر أقرب من الطبيعة ([1]) وأبعد عندنا وهو وجود العقل ،ويحق ما كان الوجود وجودان :وجود حسى ووجود عقلى ، إذ الاشياء كلية وجزئية ، أعنى بالكلى الاجناس للانواع والانواع للاشخاص، وأعنى بالجزئية الاشخاص للأنواع ،والاشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس ، وأما الاجناس والانواع فغيروا قعة تحت الحواس ولا موجودة وجودا حسيا بل تحت قوة من قوى النفس التامة ، أعنى الانسانية ،هى المسماة العقل الانسانى . واذا الحواس واجدة ([2]) الاشخاص فكل متمثل فى النفس من المحسوسات فهوللقوة المستعملة الحواس .

فأما معنى نوعى، وما فوق النوع فليس متمثلا للنفس ، لأن المثل ([3]) كلها محسوسة بل مصدق فى النفس محقق متيقن بصدق ([4]) الاوائل العقلية المعقولة اضطراراً كهو لا هو ([5]) غير صادقين فى شىء بعينه ليس بغيرى ([6]) فإن هذا وجود ([7]) للنفس لاحسى اضطرارى ([8]) لا يحتاج الى متوسط وليس يتمثل لهذا مثال فى النفس ، لأنه لا مثال ، لأنه

([1]) المقصود من الطبيعة هنا والمقصود منها عند أول التقسيم هو حقائق الاشياء وماهياتها المعقوله وهو ما يدل عليه الكلام بوجه علم

([2]) اى مدركة

([3]) اى ما يتمثل فى النفس على الوجه المطلق _ وهى جمع مثال ولعله يقصد أن الانواع وما فوقها ليست مثلاً أو تمثلات فى قائمة فى المصورة بحيث تكون أشبة بالمحسوسة بل هى حقائق وما هيات معقوله ، كالبديهيات العقلية _ ويدل على هذا كلامة بعد ذلك مباشرة

([4]) يقصد أن صدق الاوائل العقلية مصدق له

([5]) يقصد الحكم على الشئ نفسة بأنه كذا ولا كذا فى وقت واحد _ وهذا غير ممكن وعدم امكانه معلوم بالضرورة العقلية ،والجملة مختصرة تفصيلها أن نقول: كالقول بأن الشىء كذا وبأنه لا كذا فى وقت واحد فهما لا يصدقان معا

([6]) قوله ليس بغيرى تأكيد لقوله بعينه غير مغا ير لنفسه بوجه من الوجوه

([7]) اى ادراك

([8]) المقصود أن البديهيات بالنسبة للنفس مدركة مباشرة وادراك النفس لها ادراك غير حسى وهو اضطرار ى :أى أولى بديهى لايحتاج الى مثال

لالون ولا صوت ولا طعم ولا رائحة ولا ملموس بل ادراك لامثالى (1) وكل ماكان هيولانيا فإنه مثالى يمثله الحس الكلى فى النفس وكل ما هو لا هيولانى ، وقد يوجد مع الهيولانى كالشكل الموجود باللون ، إذ هو نهاية اللون فيعرض بالحس البصرى ، أن يوجد الشكل إذ هو نهاية المدرك بالحس البصرى (2).

* **الهدف الفلسفي من سياق النص .**

بالنظر فى النص السابق الذى ساقة فيلسوف العرب نلاحظ أنه يشير الى تقرير لنوعى الوجود الانسانى وهو:

١- الوجود الحسي : الذى يتبين بمباشرة أدوات الحس فى الانسان وهى : السمع والبصر واللمس والشم والذوق وهى تؤدى وظائفها _ ويقابلها فى الوجود الخارجى الموجودات المحسوسة _ من المسموعات ، والمبصرات، والملموسات والمشمومات والمذوقات .

٢- الوجود العقلي : ويتبين لنا هذا الوجود بعملية التجريد التى تتم فى العقل للمعانى الكلية المنتزعة من أفرادها الخارجية . وهذه الامور المعقولة ليس لها وجود حسى بل وجودها معقول مدرك بالعقل. وتقسيم الوجود الى هذين النوعين لا يقال الا على السنة " الفلاسفة الميتافيزيقيين " الذين يرون أن المعروف ليست مقصورة على المعرفة الحسية ، وأن الوجود ليس مقصورا على الوجود المادى ، فهم عقليون فى المعرفة معنويون فى الوجود .كما نلاحظ أيضا أن فيلسوف العرب الكندى يهدف من سياق هذا النص الى ابراز رأيه فى المعرفة وهى عنده : الادراك الحسى ، والادراك العقلى - وهذا بالضرورة خاضع الى تقسيم الوجود الى النوعين المذكورين - الوجود المادى والوجود المعنوى وهذا التقسيم قائم على أساس أن المعرفة تشرف بشرف موضوعاتها وشرف الموضوع انما يقوم أساسا بقدر مافيه من الثبات والدوام والنزوع نحو التجريد والبساطة وعلى هذا فأشرف أنواع الموجودات هى الجواهر المفارقة وهى التى تسمى بجنس الاجناس وأشر ف أنواع المعارف هى التى تجعل موضوعاتها هذه الجواهر.

---

(1) لامثالى : أى ليست له صورة فى المخيلة .

(2) الكندى - رسائل الكندى الفلسفية صـ ٣٧-٣٨-٣٩- القسم الأول تحقيق الدكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة - الطبعة الثانية - مطبعة حسان بالقاهرة سنة ١٩٧٨م.

تحليل النص

إن النص الذى نحن بصدد دراسته يظهر لنا سمات كل نوع من نوعى الوجود فيوضح ان من خصائص الوجود المادى ما يلى :

١- القرب منا والبعد عن الطبيعة _ ومعنى كونه قريبا منا أننا ندركه بحواسنا ،وأما أنه يعيد عن الطبيعة فلأنها تعنى هنا المعنى الكلى المجرد .

٢- ومن خصائص الوجود الحسى أنه غير ثابت فهو متغير من حال الى حال كما أنه متفاضل فى الكم بالاكثروالاقل ومتفاضل فى الكيف بالاشد والاضعف مثال ذلك حينما أنظر الى شجرة الزيتون فى مبدأ نضجها أراها نصف المتر وبعد فترة أنظر اليها أراها متر - فهذا تغير فى الكم - وقد أنظر الى ثمرة التفاح أراها خضراء غير ناضجة وأنظر اليها بعد شهر فأراها حمراء ناضجة فهذا تغير فى الكيف .

٣- من خصائص الاشياء المحسوسة أن تكون جرما أو عرضا فى جرم، وأما سمات النوع الثانى - وهو الوجود العقلى فإنها على الضدد من خصائص النوع الاول ومعنى ذلك أن الوجود العقلى ليس مدرك بالحس بل هو مدرك بقوة من قوى النفس - كما أن وجوده ثابت لا يتغير - كما أنه ينفى الاشياء التى تكون من خصائص الافراد المدركة والتى نسميها بالمنزع الخارجى للمعنى الكلى - فمثلا : إذا نظرت الى زيد وعمرو وهند كل فرد من هؤلاء الثلاثة له خصائص ذاتية - وعندما نحاول معرفة الحقيقة الثابتة التى تطلق عليهم بالتساوى وعلى غيرهم من الافراد نجد أنهم يحملون صفة الانسان - فالانسانية هنا مدرك عقلى - انتزع من الافراد الخارجية بعد تجريدها من جميع العوارض الشخصية .

ومن الملاحظ من سياق النص أيضا أن الفطرة السليمة فى الانسان تشير الى هذين النوعين من المعرفة والدليل على ذلك عملية استبقاء صور الاشياء المادية فى العقل بعد ما تنقطع الصلة بين أدوات الحس وبين ما تباشرة .

ومع أن هذا التقسيم هو ما تمليه الفطرة الا أن بعض أرباب المذاهب المادية يرون أنه ليس هناك موجود سوى ما يقع عليه الحس فقط – وهو قصر الوجود على النوع المادى فقط – وهذا فيه خطر على العقل والدين معا – أما أنه خطر على العقل فلأن من طبيعته ادراك المجرد ، ونفى المجرد نفى للعقل وأنه أما خطر على الدين فلان أغلب قضاياه لا تعرف بذاتها بل بأثارها .

وعلى هذا فإنانلاحظ أن الكندى لا يتصدى للمنكرين للامور المجردة على غرار بعض الفلاسفة قبله الا أن ابن سينا وهو بعد الكندى خصص مبحثا فى كتابه الاشارات والشتيهات للرد على منكرى المجردات فليرجع اليها من شاء .

* النص الثاني في اثبات حدوث العالم

يقول الكندى " انه لا يمكن أن يكون جرم (١) أزلى ولا غيره مماله كمية أو كيفية لا نهاية له بالفعل (٢) وأن ما لا نهاية له إنما هو فى القوة ، فأقول إن من المقدمات الاول الحقية المقولة بلا توسط .

١- أن كل الاجرام التى ليس منه شيء أعظم من شيء متساوية .

٢- والمتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة .

٣- وذو النهاية ليس لا نهاية له .

٤- وكل الاجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها وكأنه أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم.

٥- وكل جرمين متناهى العظم إذا جمعا كان

الجرم الكائن عنهما متناهى العظم

وهذا واجب أيضا فى كل عظم (٣) وفى كل ذى عظم (٤)

٦- وأن الاصغر من كل شيئين متجانسين يعد الاكبر منهما أو يعد بعضة تفصيل الدليل " .

فإن كان جرم لانهاية له ، فأنه إذا فصل منه جرم متناهى العظم فإن الباقى منه : إما أن يكون متناهى العظم ، وأما لا متناهى العظم .

فأن كان الباقى منه متناهى العظم ، فإنه إذا زيد عليه المفصول منه المتناهى العظم كان الجرم الكائن عنهما جميعا متناهى العظم ، والذى كان

---

(١) الجرم : هو الجسم

(٢) الفعل والقوة : اصطلاحان : يقصد بالاول منهما التحقق والثبوت ويعنى بالثانى امكان التحقق عند الشيء الذى من طبيعتة الاستعداد لذلك

(٣) المقدمات الاول : يعنى المقدمات البديهية التى لاتحتاج الى دليل بينهما

(٤) العظم - القدر الكبير _ وهذا اللفظ يعنى المعنى أى الوصف

عنهما هو الذى كان - قبل (١) أن يفصل منه شىء - لامتناه العظم ، فهو إذن متناه لا متناه وهذا خلف لا يمكن . (٢) وأن كان الباقى لامتناهى العظم، فإنه أذا زيد عليه ما أخذ منه صار أعظم مما كان .

قبل أن يزاد عليه أو مساويا له ، فإن كان أعظم مما كان فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له ، وأصغر الشيئين يعد أعظمهما أو يعد بعضه فأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما يعد أعظمهما أو يعد بعضه ، وإن كان يعده فهو يعد بعضه لامحالة فأصغر هما مساويعض أعظمهما ، والمتساويان هما اللذان متشابهان ، أبعاد ما بين نهاياتهما واحده ، فهما إذن ذوا نهايات - لأن الجرام المتساوية التى ليست متشابهة هى التى يعدها جرم واحد عدداً واحداً وتختلف نهاياتها بالكثرة أو الكيف أو معا فهما متناهيان ، فالذى لا نهاية له الاصغر متناه وهذا خلف (٣) لا يمكن (٤) فليس أحدهما أعظم من الاخر ، وإن كان ليس بأعظم مما كان قبل أن يزاد عليه ، فقد زيد عاى جرم جرم فلم يزد شيئا ، وصار جميع ذلك مساويا له وحده ، وهو وحده جزء له ولجزئه اللذين اجتمعا ، فالجزء مثل الكل ، هذا خلف لا يمكن .

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له .(٥)

---

(١) وهذا خلف : أى تناقض

(٢) لا يمكن : أى يستحيل أن يقع

(٣) وهذا خلف : أى متناقض

(٤) لا يمكن : أى يستحيل أن يقع

(٥) الكندى : الرسائل الفلسفية صـــ٤٧،٤٨،٤٩، تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده كتاب الكندى الى المعتصم فى الفلسفة الاولى

الهدف الفلسفي من سياق النص :

يهتم الكندى كفيلسوف مسلم فى إثبات أن العالم بجميع عناصرة حادث ، وهذه العناصر كما هى ثابتـه فى النص هى ، الجرم ، والحركة ، والزمان ، وقد إتبع الكندى فى هذا-المنهج المنطقى- فنلاحظ أنه يصور النتيجة التى يريد إثباتها قبل قيام الادلة عليها فقول الكندى " أنه لايمكن أن يكون جرم أزلى " هذه هى النتيجة التى يريد أن يثبتها فكأنه قد وضع النتيجة على أنها دعوى ثم قام باثبات صحتها مشاركا فى هذا المنهج الدليل الذى أشتهر به المتكلمين وهو دليل الحدوث ، وقد أخذ المتكلمون من برهان الكندى على هذا الحدوث - مايسمى عندهم ببرهان التطبيق - ولعل هذا هو أحد الاسباب التى جعلت مؤرخى الفلسفة يرون أن فيلسوف العرب أقرب الى المتكلمين منه الى الفلاسفة ولقد أوضح الكندى هذا الدليل بأكثر من طريقة فتوارد فى النص القياس المستقيم وقياس الخلف وذلك ليوضح صدق النتيجة.

*** تحليل النص :**

لقد وضع الكندى الدليل على شكل مقدمات منطقية وأخذ فى توضيح هذه المقدمات حتى وصل الى النتيجة التى يريد النص أن يثبتها وهذه هى المقدمات .

١- كل الاجرام التى ليس منها شيء أعظم متساوية - " هذه مقدمة بديهية "مثال ذلك : نفرض أن عندنا جسمين من الرصاص - فى كثافة واحدة ووزنهما واحد- فلابد أن يكون حجمهما واحد.

٢- والمتساوية المتجانسة : أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة "هذه مقدمة بديهية أيضا "

٣- وذو النهاية ليس لا نهاية له - وهذه قضية بديهية والالزم التناقض .

٤- وكل الاجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها ، وكان أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم وهذه أيضا مقدمة بديهية.

٥- وكل جرمين متناهى العظم إذا جمعا كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم - وهذا واجب فى كل عظم وفى كل ذى عظم - وهذه كذلك مقدمة بديهية والمقدمات التى يريد الكندى أن يتوصل بها الى صدق النتيجة لا حطنا أنه وضعها على شكل ١،٢،٣،٤،٥ وقد صور الكندى أن الانتهاء الى المطلوب قد لا يسلم - وعلى هذا فلابد من إفتراض خلاف الامر المعتقد وهو التسليم بأن هناك اجراما لانهاية لها - ثم نرى بعد ذلك ما يترتب على التسليم بوجودها من محا ل وقد فصل ذلك النص على ما يلى :

إذا كان هناك جرم لا نهاية له ، فإنه إذا فصل منه جزء - فلابد أن يكون هذا الجزء متناهيا - والباقى من الجرم - بعد أن قطعنا منه ذلك الجزء - إما أن يكون متناهى العظم ، أولايكون متناهى العظم .

فإذا كان الباقى متناهى العظم ، فإن رددنا اليه الجزء المقطوع منه - وقد علمنا أنه متناهى القدر - كان الجرم الكائن عن الجزء المقطوع الذى رد ، والجزء الباقى متناهى العظم " وهذا خلاف المفروض مع أنه هو الصح " .

وإن كان الباقى غير متناهى العظم ، فإذا زيد عليه المقطوع منه ، فإما أن يصير أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه ، وإما أن يكون مساويا ، يعنى يتساو قبل الزيادة وبعدها - فإن كان أعظم مما كان - فقد صار مالا نهاية له أعظم مما لا نهاية له - وهذا بالطل بالضرورة .

وأن كان ليس أعظم مما كان قبل أن ترد اليه الجزء المفصول منه - فقد زيد على الباقى جرم آخر - ومع ذلك لم يزد شينا - ومعنى ذلك أن

الكل وهو الجزء المقطوع مع الجزء الباقى - يساوى الجزء - وهو الجزء الباقى بعد أن قطع منه جزء من جرمه - وهذا باطل بالضرورة لأن كون الكل أعظم من الجزء قضية بديهية .

وبهذا يتضح لنا أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له - وإذا كان العالم عبارة عن أجرام والاجرام متناهية - فقد ثبت من ذلك أن العالم متناه وكل متناه محدث - فدل هذا على أن العالم محدث .

وهذا الدليل يطرد فى إثبات حدوث الزمان والحركة ، لان الحركة تابعة للجرم ، إذ هى عرض من أعراضه - كما أنها أحد الاكوان الاربعة الخاصة بالجرم - وهى الاجتماع ، والافتراق ، والحركة والسكون - كما أن الزمان هو مقياس حركات الاجرام - وعلى هذا فقد ثبت أن إثبات أن الجرم نهائى يثبت به بالضرورة أن بقية العناصر التى تدخل فى قوام العالم متناهية وهى الحركة والزمان .

ومع أن النص فيه الاشارة الى حدوث الزمان ضمنا إلاأن الكندى فى نصوص أخرى صرح بالاستدلال على حدوث الزمان - يقول الكندى - لو أن كلام من الحركة الماضية أو الزمان الماضى لا نهاية له - لا ستحال الانتهاء الى الحركة الحالية أو الزمان الحالى - لأن ذلك لايتأتى إلا بعد أن يكون لا نهاية له قد قطع بالفعل - وهو غير ممكن - كما أن الوصول من الان الى ما لا نهاية له فى الماضى غير ممكن كذلك .والكندى يربط الزمان بالحركة - ويربطهما مها بالجسم - فالزمان زمان وجود الجسم أى مدة وجودة - فإنه ليس للزمان ودجود مستقل والحركة هى حركة الجسم - وليس لها وجود مستقل والجسم - أياكان فى هذا العالم متبادل بأحد أنواع التبادل وهى "النقلة ، أو الزيادة والنقصان ، أو العدم والوجود [1] - وكل

---

[1] رسائل الكندى الفلسفية صـــ ٥٣،٥٤،٥٥- الدكتور عوض حجازى - والدكتور محمد السيد نعيم الفلسفه الاسلامية وصلتها باليونانن صــ٢٠٠

حركة معناها عدد مدة الجسم - فالحركة إذا لاتكون إلا للشيء الذى له زمان - وعلى هذا فلابد أن تكون موجودة مع وجود الجسم - لأنه لا يتصور أن يكون الجسم كان ساكنا ثم تحرك - وإذا كان الجسم لا يوجد بدون حركة - وكانت الحركة هى الشرط الاساسى لوجود الزمان وكان الزمان زمان الجرم هو مدة وجودة - فإنه يلزم من هذا كله أن الجرم والحركة والزمان وجدنا معا - لا يسبق أحدها الاخر - ولما كانت كلها متناهية - فأن مدة وجود العالم متناهية كذالك - فالعالم إذن حادث وقد أخذ المتكلمون من برهان الكندى على حدوث الزمان ما عرف عندهم ببرهان التطبيق - وربما يكون هذا أحد الاسباب التى جعلت مؤرخى الفلسفة يرون أنه الى المتكلمين أقرب من الفلاسفة .

ونلاحظ أيضا مطابقة النص للفكرة التى سبق لبيانها - كما أنه جاء تقريراً للفكرة ولعل هذا يكون راجعا الى أن الكندى كان عارفا لفنون الادلة عالما بالمنطق .

النص الثالث

فى الطريق الى معرفة الله سبحانه وتعالى

يقول ابـن رشـد "وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجوات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من أستنباط المجهول من المعلوم وإستخراجه منه وهذا هو القياس أو بالقياس فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى ويبن أن هذا النحومن النظر الذى دعا اليه الشرع وحث علية هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهانا وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان ، كان من الأفضل أو الامر الضرورى لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها وبماذا يخالف القياس البرهانى القياس الجدلى والقياس الخطابىوالقياس المغالطى وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم أنواعه وما منها قياس وما منها ليس بقياس وذلك لا يمكن أيضا أو يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التى منه تقدمت أعنى المقدمات وأنواعها فقد يجب على المؤمن بالشرع الممتثل أمره بالنظر فى الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الاشياء التى تتنزل من النظر منزلة الالات من العمل " (١)

التحليل وبيان الغرض من سياق النص

فى النص السابق نلاحظ أن فيلسوف قرطبة تابع منهج الفلاسفة السابقين عليه فاعتبر أن المنطق آلة قانونية تعصم مراعتها الذهن عن الخطأ فى الفكر .

---

(١) ابن رشد فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال صـ٣- المكتبة المحمودية التجارية

ذلك أن الذين إعتبروا أن الاداه الضروية لمعرفة أسرار الكون هو المنطق أو القانون العقلى الذى تعصم مراعاته الذهن عن الخطأ فى الفكر .
ولهذا يتساءل ابن رشد فىمطلع كتابه فصل المقال على النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق هل أمر مباح بالشرع أم محظور أم مأموربه إما على جهة الندب واما على جهة الوجوب

والفلسفة فى رأية " هى النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعنى من جهة ما هىمصنوعات "

وإذا كان الشرع قد دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به .

وذلك ظاهر فى غير آية من كتابة الله تعالى مثل قوله سبحانه "فاعتبروا يا أولى الابصار " يقول ابن رشد وهذا نص على وجوب أستعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معا وكقوله تعالى " أولم ينظرو فى ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شىء " الى غير ذلك من الايات – وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات وأعتبارها – وكان الاعتبار ليس شيئا أكثرمن استنباط المجهول واستخراجه منه وهو ما يعرف بالقياس عند المناطقة ، فينبغى علينا أن نجعل نظرنا فى الموجودات بواسطة القياس العقلى .

وذهب ابن رشد كما رأى الفلاسفة قبله أن القياس أنواعا شتى فلابد أن يكون القياس البرهانى هو الذى دعا اليه الشرع لأنه أتم أنواع الاقيسة وأصحها على الاطلاق – فهو يبدأمن مقدمات أولية يقينته تكون واضحه فى ذاتها لذلك كانت نتائجة يقينية صادقة لا تتخلف – ودونه القياس الجدلى وهو يبدأ من مقدمات ظنية محتملة ماخوذة من بارىء الرأى– ومن ثم فأن نتائجه لاتفيد اليقين – ودونه فى الرتبة – القياس الخطابى – ويعتمد على مقدمات مشهورة – يرادبها السيطرة على عواطف السامع ومشاعرة .

ودونه القياس المغالطى - ويعتمد على مقدمات تبدو صادقة ولكنه ينتهى الى نتائج غير مقبوله .

لذلك نلاحظ أن ابن رشد يرى أنه لبد لمن يريد التصدى للاستدلال على وجود الصانع وطلب معرفته من طريق مصنوعاته أن يلم بأنواع البراهين المنطقية ويفرق بينها ويقف على شروطها .

ومعنى ذلك أن ابن رشديرى أن البحث النظرى فى أمور الدين لا سبيل اليه الا بدراسة المنطق ومعرفة كيف يكون القياس برهانيا أو غير برهانى للوصول الى الاستنباط الصحيح فالمنطق فى رأى ابن رشد يتنزل من النظر منزلة الالات من العمل .

النص الرابع

من فلسفة ابن رشد في الرد على الامام الغزالي في مسألة السببية

قال ابن رشد (٢) قلت :أما انكار الاسباب الفاعلة (١)التى تشاهد فى المحسوسات فقول سفسطائى (٢) والمتكلم بذلك : إما جاحد بلسانه لما فى جنانه .(٣) واما منقاد لشبهة (٤) سفسطائية عرضت له فى ذلك ومن ينفى ذلك فليس يقدر أن يعرف أن كل فعل لابد له من فاعل .

وأما أن هذه الاسباب مكتفية بنفسها فى الافعال الصادرة عنها ، أو تتم أفعالها بسبب من خارج إما مفارق (٥) وإما غير مفارق فأمر ليس معروفا بنفسه ، وهو مما يحتاج الى بحث وفحص كثير وأن الفوا هذه الشبهة فى الاسباب الفاعلة التى يحس أن بعضها يفعل بعضا ، لموضع ما ههنا من المفعولات التى لا يحس فاعلها ، فإن ذلك ليس بحق ، فإن التى لا تحس أسبابها انما صارت مجهولة ، ومطلوبه من أنها لا تحس لها أسباب .

فإن كانت الاشياء التى لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة، فما ليس بمجهول ، فأسبابه محسوسة ضرورة .

---

(١) الاسباب الفاعلة : أى المؤثرة بذاتها فى مفعولها

(٢) سوفسطائى : نسبة الى طائفة السوفسطائية التى كان منهجها يقوم على التمويه والمغالطة

(٣) الجنان :بفتح الجيم والنون – وهو القلب

(٤) الشبهة : هى ما يعتقده الخصم دليلا ولكنه فى الواقع ليس دليلا

(٥) السبب المفارق : أى الذى لم يخالط أثره وهو مجرد عن التلبس بالمادة

وهذا من فعل من لايفرق بين المعروف بنفسه ، والمجهول - فما أتى به فى هذا الباب مغالطة ([1]) سفسطائية .

وأيضا فماذا يقول فى الاسباب الذاتية التى لا يفهم الموجود ألا يفهمها ، فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات ، هى التى إقتضت الافعال الخاصة بموجود موجود وهى التى من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له أسم يخصه ولاحد - وكانت الاشياء كلها شيئًا واحد ، ولا شيئًا واحد ([2])

<u>**الهدف الفلسفى من سياق النص :**</u>

يمثل الامام الغزالى التيار النقدى فى الفلسفة الاسلامية وهذا التيار لا يمثله الامام الغزالى إلا بعد دراسة كتب الفلسفه وتفقد غوائلها وسير أغوارها حتى أطلع على منتهى علوم الفلاسفة ووقف على ما فى أقاويلهم كما يقل الامام الغزالى " من خداع وتليس وتحقيق وتخييل "([3]) .

وقد إعترض الامام الغزالى على الفلاسفة فى عشرين مسأله مكفرا إياهم فى .

ثلاثة مسائل وكان مما قاله الفلاسفة : إن الاقتران المشاهد فى الوجود بين الاسباب والمسببات بين العلل والمعلولات ، انما هو إقتران تلازم بالضرورة فليس فى المقدور ولا فى الامكان إيجاد السبب دون المسبب ولا المعلول دون العله .

لكن الامام الغزالى له رأى أخر فى المسألة فهو يرى أن الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولاذاك هذا ، ولا أثبات أحدهما منضمنا لآثبات

([1]) المغالطة : الامر الذى يكون ظاهر البطلان فى نظر العقل ولكن صاحبه يرعى أنه صحيح

([2]) ابن رشد - تهافت التهافة صـ ٧٨١ - ٧٨٢-٧٨٣ تحقيق الدكتور سليمان دنيا دار المعارف بمصر ١٩٦٤م

([3]) الامام الغزالى - المنقذ من الضلال صـ ١٠٢ تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود.

الاخر ولا نفية لنص أخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الاخر " (١)"

إلا أن هذا الراى لم يعجب ابن رشد شأنه شأن كثير من المسائل التى نقد فيها الامام الغزالى الفلاسفة وحاول ابن رشد الدفاع عنها - كما أتهم الامام الغزالى بأنه كان على رأس المهاجمين للعلم منكرا النواميس الكونية وينكرقانون السببية مدعين أن الامام الغزالى قال بذلك تحت تأثير العوامل الدينية ومن أهمها : أفساح المجال للمعجزات النبوية وإن جميع الامور أنما تتم بارادة الله تعالى .

هذه هى المسألة التى هوجم بسببها الامام الغزالى ولا تعنى أكثر من التعليل أو التفسير لهذا الموقف استمع الى قول الامام الغزالى وهو يصور لنا هذه المسألة فيقول " إن ثبت أن الممكن كونه يجوز أن يخلق للانسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات - فالله تعالى وإن كان قادراً على كل شيء ممكن إلا أنه خلق لنا علماً بأ ن هذه الممكنات لم يفعلها -فهذه الامور ليس واجبا إلا تكون بل هى ممكنه - يجوز أن تقع ويجوز ألا تقع - واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا ينفك عنها " (٢) .

والملاحظ من خلال النص السابق للامام الغزالى نجد أنه لم يقر فكرة نقض القوانين العلمية بل دعمها أرتباطا بالسنن الكونية التى أودعها الله فى الكون . لقوله تعالى " سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا ".

وعلى هذا فهناك إرتباط بين الظاهرة وسببها - ولو أراد الله تعالى التخلف لاعلمنا بذلك تحقيقاً لعلمه تعالى وقدرته وارادته .

---

(١) الامام الغزالى تهافت الفلاسفة صـ٢٣٩ تحقيق الدكتور سليمان دنيا الطبقة الرابعة دار المعارف بمصر ١٩٧٢م

(٢) المصدر السابق صـ٢٤٥

وعلى هذا فهم كثير من الباحثين وجهة نظر الغزالى على وجهها الصحيح -فكان فهمهم هذا ردا على هؤلاء الذين هاجموه قبل أن يفهموه

يقول دبور يجب أن ننبهه الى أن نقدا الغزالىللقول بتلازم المعلول والعله فيه شىء كثير من نقد المعرفة الانسانية ذاتها وليس فيه إنكار للعلية بالمعنى المطلق ولا انكار لها من ناحية الواقع المشاهد - وهذا مايقول به فى كتبه فى المنطق مثل محك النظر ومعيار العلم " (١) .

وبعد هذه الاشارة الخاطفة الى رأى الامام الغزالى يبرز أمامنا هذه التساؤلات : هل أقر الغزالى تخلف الظاهرة عند وجود سببها - حتى يكون فى ذلك خطر على القوانين العلمية ؟ وهل أنكر الغزالى مثلا وجود القانون الذى يجعل النار محرقة والقطن قابل للاحتراق ؟ وهل ؟ وهل ؟ ... إلخ - نرى أن المتصفين يقرون أنه لم يقل بذلك وبالتالى فهو لا ينكر الاسباب .

<u>تحليل النص :</u>

بداية قبل تحليل النص الذىساقه ابن رشد لا أكرر رأى الغزالى ثانية - وعلى هذا فقد رأى ابن رشد أن الغزالى ينكر الاسباب ويربطه بالسفسطة وحكم العادة لا الى طبيعة العقل .

ونلاحظ أن ابن رشد يرد على الغزالى فى هذه المسألة كما جاء فى النص السابق " بأن للأشياء ذوات وصفات - هى التى أقترضت الافعال الخاصة بموجود موجود ، وهى التى من قبلها اختلفت ذوات الاشياء وأسماؤها وحدودها ، فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم تكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له إسم يخصة ولا حد ، وكانت الاشياء كلها شيئاً واحد ولا شيئا واحد " .

ويضرب ابن رشد على ذلك الكثيرمن الامثلة نأخذ مثلا - فالماء له طبيعة تخصة وهوكونه مادة سائلة بها يكون الرى والرطوبة - والنار لها

---

(١) دبور تاريخ الفلسفة فى الاسلام صـ٢٣٩

طبيعة أخرى تخصها وهى كونها جسما شفافاً بها يكون الاحراق والضوء - فلو لم يكن لكل من النار والماء طبيعة تخصه لما كان له فعل يخصه - ولكان الماء والنار شيئا واحد .

كما نلاحظ أن ابن رشد يرى فى رده على الغزالى أن من السفسطة انكار الاسباب التى يكون عنها أفعالها الخاصة بها كما نشاهد فى الامور المحسوسة فما السببية إلا التعبير عن هذه الطبائع وما ينتج عنها من أفعال خاصة بها وهذا بين بحكم العقل - والعقل كما يقول ابن رشد "ليس هو شيئا أكثر من ادراك الموجودات بأسبابها وبه - أى بهذا الادراك يفترق عن سائر القوى المدركة فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل " .

ونلاحظ أيضا من سياق النص أن إبطال العقل إبطال للعلم وانكار أن يكون هنالك علم واحد ضرورى - " ومن يضع أنه ولا علم واحد ضرورى يلزمه الايكون قوله هذا ضروريا " .

ونلاحظ أن ابن رشد يرى أن إبطال الاسباب يبطل فى نفس الوقت حجه مبطلها .

وبناءاعلى ما فهمنا من عرض رأى الامام الغزالى وفيلسوف قرطبة ابن رشد نلاحظ أن الغزالى لا ينكر ترادف السبب لوجود سببه ولكن ابن تحامل على الغزالى ولذلك كان قياس موقفه على موقف السوفسطائيين قياس خاطىء إذ أن الفسوفسطائيين ينكرون حقائق الاشياء وينظرون اليها من وجهة النظر الذاتية ولا يعترفون بالقانون الثابت المطلق - أما الغزالى فلم يقل بمثل هذا كما قدمنا .

كما نلاحظ أن ابن رشد يصرح بأن من رفع الاسباب فقد رفع العقل - وإذا كان الغزالى لم يرفع الاسباب ولكنه يحاول تحديدها - فهل يصح لنا أن تقول أن ابن رشد يحارب فى ميدان ليس هو الميدان الحقيقى - ودفاعا عن ابن رشد هل يمكن أن أقول أنه لم يقصد الغزالى ولكنى أعود وأقول أن كتابه " تهافت التهافت "ولم يكن الا للرد على الغزالى .

ولذلك نلاحظ كيف يستقيم كلام ابن رشد في اتهام الغزالي بالسوفسطائية مع أن مفهوم كلامة بأن العلل التي يقال إنها مؤثرة في الأفعال لا يدرى حال تأثيرها هل هو تأثير ذاتي - بمعنى أنه ليس لها تأثير على سبيل الاستقلال أو أنها تؤثر بواسطة أسباب خارجية عن ذاتها - فربما يكون هذا القول منه تردد في الموقف - ثم أنه أشارمن ناحية أخرى بأن معرفة الحق في ذلك يحتاج الى بحث واستقصاء لأنه ليس معروفا بنفسه - ومن هذا نلاحظ أنه يشك في قيمة السبب الظاهرى كأمر مستقل بإيجاد المعلول - ومع أن ابن رشد يعتمد كثيرا على النصوص الدينية في إثبات صحة قضاياه ولو تدبر بعض أيات القرآن الكريم التي جاءت في هذا السبيل ما وقف هذا الموقف وذلك مثل قوله تعالى " هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجرفية تسيمون ، ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب ومن كل الثمرات إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون " .

النص الخامس :

من فلسفة ابن طفيل فى افتقار العالم الى الله تعالى :

يقول ابن طفيل " ولما كانت المادة من كل جسم مفتقرة الى الصورة ، إذلا تقوم إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها ، وكانت الصورة لا يصح وجودها إلا من فعل هذا الفاعل ، تبين له افتقار جميع الموجودات فى وجودها الى هذا الفاعل ، وانه لاقيام لشىء منها إلا به فهو إذن علة لها ، وهى معلولة له ، سواء أكانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم أو أكانت لا ابتداء لها من جهه الزمان ، ولم يسبقها العدم قط ، فإنها على كلا الحالتين معلولة ،

ومفتقرة الى الفاعل ، متعلقة الوجود به ، ولولا دوامه لم تدم ، ولولا وجوده لم توجد ، ولولا قدمه لم تكف قديمة ، وهو فى ذاته غنى عنها وبرىء منها ، - وكيف لا يكون كذلك وقد تبرهن أن قدرته وقوته ،غير متناهية وأن جميع الاجسام وما يتصل بها أو يتعلق بها ولو بعض تعلق ، هو متناهى منقطع ، فإذن العالم كله بما فيه من السموات والارض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه ، ومتأخر عنه بالزات وإن كان غير متأخر عنه بالزمان ، كما أنك إذا أخذت فى قبضتك جسما من الاجسام ثم حركت يدك فإن ذلك الجسم لامحالة يتحرك تابعاً لحركة يدك ، حركة متأخرة عن حركة يدك تأخرا بالذات وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها، بل كان ابتداؤها معا - فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان " انما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون " .

فلما رأى أن جميع الموجودات فعله تصفحها من قبل ذا تصفحا على طريق الاعتبار فى قدرة فاعلها ، والتعجب من غريب صنعته ولطيف حكمته، ودقيق علمه - فتبين له فى أقل الاشياء الموجودة فضلا عن أكثرها من أثار الحكمة وبدائع الصنعة ما قضى منه كل العجب وتحقق عنده أن ذلك

لا يصدر الاعن فاعل مختار فى غاية الكمال وفوق الكمال (١) لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر"(٢)

الهدف الفلسفي من سياق النص :

بالتأمل فى النص يلاحظ أن هذا النص يشير بوجه عام الى الصلة بين الخالق جل وعلى ومخلوقاته – وتتمثل هذه الصلة بشكل عام فى العناية الالهية الدائمة التى يستند اليها هذا العالم فى وجود واستمراره بحيث لو انقطعت هذه العناية لما استمر لهذا العالم طرفةُ عين .

شرح النص :

من سياق النص السابق لابن طفيل نجد أنه يجب على الانسان أن يميز فى كل جسم بين شيئين – الاول : المادة التى يتألف منها – الثانى صورة هذا الجسم الذى يميزه عن سائر الاجسام المشاركة له فى المادة .

ولهذا نلاحظ أن المادة لاتكون لها حقيقة ولا ينتسب لها وجود بدون الصورة – وعلى هذا فما من موجود مادى إلا وهو مفتقر الى الفاعل الذى يمنحه الوجود – وهو الذى يؤلف بين المادة والصورة – فلا قيام لشىء من هذه الموجودات إلا بهذا الفاعل – فمن إذن معلوله له متعلقة بهذا الفاعل .

ولقد تأمل " حى بن يقظان " بطل رواية ابن طفيل ما وقع عليه نظره من كائنات وأمعن النظرفيها – فهداه تفكيره الى المقارنه بين الجوهر الواحد الثابت وبين الاغراض المتعددة – فكانت النتيجه اهتدائه الى أن كل كائن مؤلف من هيولى ثابت – وصورة– ثم فكر " حى " فى تغير هذه

---

(١) ابن طفيل حى بن يقظان صـ١٥٤ –١٥٥ تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود مطبعة الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٧٨م

(٢) سورة سبأ الاية رقم ٣

الصورة وتعاقبها على الجواهر فأدرك أنها لابد لها من مؤثر فعلم بالضرورة أن كل حادث لابد له من محدث .

كما نلاحظ أن هذا المتأمل " حى " فى عزلته رفع بصره الى السماء فرأى أجراما سماوية عظيمة تتحرك وتتغير - فعلم بأن لها هى الاخرى محركات تؤثر فيها وأن هذه المحركات مرتبط بعضها ببعض ارتباطا يؤلف منها وحدة ثابتة فكر بعد ذلك فى هذه المحركات فرأى أنها لابد لها من محرك أول وأن هذا المحرك الأول بسيط بالذات من شأنه أنه يحرك ولا يتحرك ويغير ولا يتغير وأهتدى "حى " بتأمله هذا الى أن تحتها فعله وخلقه - وعلى فرض أنه مسبوق بالعدم يكون معنى الخلق - اخراج مادته من العدم الصرف - ومنحها الصورة المناسبة - وعلى فرض أنه قديم يكون معنى الخلق - هو التأليف الدائم بين مادته وما ينسبها من الصور المتعاقبة- وهو فى هذه الحالة تابع لمتأخر عنه بالذات وإن لم يتأخر عنه بالزمان ويضرب لك مثالا فيقول - ويشبه ذلك مالو أخذت فى قبضتك جسما من الاجسام ثم حركت يدك فإن الجسم يتحرك حركة تابعة لحركة يدك - ومع أن الحركتين ابتداء معا فى لحظة واحدة إلا أن حركة اليد هى العلة وحركة الجسم هى المعلول - وكذلك حال العالم على فرض قدمه مع الله - فهو وأن كان مقارنا له فى الزمان إلا أنه معلول ومتأخر عنه بالذات - وهذا لايتنافى مع اختصاص الله بالخلق - ولكنه فى الحق يتنا فى مع ثبوت الاختيار لله جل وعلا - فقط اتفقت الشرائع جميعها على أنه تعالى فاعل وليس فاعلا بالايجاب كما قال الفلاسفة بل من شأنه أن يفعل مايشاء كما يشاء ومتى يشاء " إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون " .

كما نلاحظ على لسان " حى " أنه تصفح جميع الموجودات على طريق الاعتبار تعجب من غريب الصنعه ولطيف الحكمه ودقيق العلم - تبين له فى أقل الاشياء الموجودة فضلا عن أكثرها من أثار الحكمة وبدائع الصنعة ما قضى منه كل العجب وتحقق عنده أن ذلك لايصدر إلا عن فاعل مختار فى غاية الكمال وقوة الكمال " لا يغرب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض ولا أ صغر من ذلك ولا أكبر " .

النص السادس : في
خلود النفس وأحوالها بعد الموت

يقول ابن رشد " أعنى أنه قد اتفق الكل على أن للانسان سعادتين أخراوية ودنياوية وانبنى ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل ، منها أن الانسان أشرف من كثير من الموجودات ومنها أنه إذا كان كل موجود تظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده – فالانسان أحرى بذلك – وقدنبه الله تعالى على وجود هذا المعنى فى جميع الموجودات فى الكتاب العزيز فقال تعالى " وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار " ([1]) وقال مثنيا على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذه الوجود " الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار"([2])ووجود الغاية فى الانسان أظهر منها فى جميع الموجودات وقدنبه الله سبحانه وتعالى عليها فى غير ما آية من كتابه فقال "أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم الينا لاترجعون " ([3]) وقال " أيحسب الانسان أن يترك سدى " ([4]) وقال " وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ([5]) يعنى الجنس من الموجودات الذى يعرفه وقال منها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق " وما لى لا أعبد الذى فطرنى واليه ترجعون "([6]) وإذا ظهر أن الانسان خلق من أجل أفعال مقصودة به فظهر أيضا أن هذه

([1]) سورة ص الاية ٢٧
([2]) سورة آل عمران الاية ١٩١
([3]) سورة المؤمنون الاية رقم ١١٥
([4]) سورة القيامة الاية رقم ٣٦
([5]) سورة الذاريات الاية رقم ٥٦
([6]) سورة يس الاية رقم ٢٣

الافعال يجب أن تكون خاصة لأنا نرى أن واحد واحد من الموجودات انما خلق من أجل الفعل الذى يوجد فيه لافى غيره أعنى الخاص وإذا كان ذلك كذلك فيجب ان تكون غاية الانسان فى أفعاله التى تخصة دون سائر الحيوان وهذه أفعال النفس الناطقة : ولما كانت النفس الناطقة جزئين : جزء عملى وجزء علمى وجب أن يكون المطلوب الاول منه هو أن يوجد على كماله فى هاتين القوتين أعنى الفضائل العلمية والفضائل النظرية وأن تكون الافعال التى تكسب النفس هاتين الفضيلتين هى الخيرات والحسنات والتى تعوقها هى الشرور والسيئات ولما كان تقرير هذه الافعال أكثر ذلك بالوحى وردت الشرائع بتقريرها ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل وعرفت بالمقدار الذى فيه سعادة جميع الناس فى العلم والعمل أعنى السعادة المشتركة فعرفت من الامور النظرية مالا بد لجميع الناس من معرفته وهى معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفه ومعرفة السعادة وكذلك عرفت من أعمال القدر الذى تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية وبخاصة شريعتنا هذه فإنه إذا قويست بسائر الشرائع وجدانها الشريعة الكاملة باطلاق ولذلك كانت خاتمة .

الشرائع كلها ، ولما كان الوحى قد أنزل فى الشرائع كلها بأن النفس باقية – وقامت البراهين عند العلماء على ذلك وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعر من الشهوات الجسمانية فإن كانت زكية تضاعف ذكائها بتعريها من الشهوات الجسمانية وان كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثا لأنها تتأذى بالرذئل التى اكتسبت وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن أنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع البدن (١) والى هذا المقال الاشارة بقوله تعالى " أن تقول نفس ياحسرتى على ما فرطت فى جنب الله وأن كنت لمن الساخرين " (٢) .

---

(١) ابن رشد – الكشف عن مناهج الادلة فى عقائد اهل الملة صـ ١١٨ -١١٩ - ١٢٠ - مع كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - المكتبة المحمودية التجارية

(٢) سورة الزمر الاية رقم ٥٦

الغرض من سياق النص :

نلاحظ من سياق النص أنه اتفق الكل على أن للانسان سعادتين دنيوية وأخروية ذلك لآن المتأمل بفكرة فى هذا الكون يرى أن لكل شىء فى هذا الكون إنما خلق الغاية محددة ومن أجلها كان خلقه وبتحقيقها يكون كماله ووجود هذه الغاية فى الانسان أظهر منها فى جميع الموجودات - وقد كثرت الاشارات القرآنية الى هذا المعنى من ذلك قوله تعالى "وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا " فإذا كانت الغاية واضحة فى كل فرد من الجماد والنبات وعلى هذا فإنها فى الانسان أبين وأظهر قال تعالى " أيحسب الانسان أن يترك سدى " وقوله تعالى "وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون " وقوله تعالى " أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم الينا لاترجعون " وقوله تعالى "وما لى لا أعبد الذى فطرنى وإليه ترجعون " .

وإذا كان الانسان خلق من غاية مقصودة ، وهذه الغاية متصلة بالافعال التى يختص بها الانسان دون سائر المخلوقات وهى أفعال النفس الناطقة .

ولما كانت النفس الناطقة جزئين : هما: الجزء العملى والجزء العلمى ولهذا يرى ابن رشد بقوله وجب أن يكون المطلب الاول والغاية القصوى له أن يبلغ كما له المتاح فى هاتين القوتين أى الفضائل العلمية والفضائل النظرية ، وأن يكون الافعال التى تكسب النفس هاتين الفضيلتين هى الشرور والسيئات .

واما كان العقل الانسانى غير كاف فى تقرير هذه الافعال - ولذلك جاءت الشرائع بتقرير هذه الافعال فأمرت بالفضائل ونهت عن الرزائل فوجهت البشرية الى العمل الذى فيه سعادة الناس فى العلم والعمل .

فمن العلم الذى فيه السعادة الايمان بالله تعالى والايمان بالملائكة ، ومن العمل كل الفضائل الخلقية كالصدق والامانه .

وبينت الشرائع كل هذا على الوجه الاكمل وخصوصا شريعة الاسلام ، فإنها إذا قيست بسائر الشرائع فى هذا البيان وضح أنها أكمل الشرائع على الاطلاق ولهذا كانت خاتمت الشرائع .

ولكن السوءال الذى يطرح نفسه هنا : هل يتنهى كل شىء بالموت؟

وهل يستوى الذى يعملون الطيبات من الاعمال متمسكين بالشريعة بالذين يستهينون بها ؟

ولكن لابد أن تكون النفس باقية بعد مفارقة البدن حتى يكون التفريق بين النفوس الذكية والنفوس الخبيثة .

فالنفس الذكية حين تفارق البدن ، وتتعرى من الشهوات الجسمانية تزداد صفاءا وذكاء فيقوى احساسها بالسعادة والنعيم .

والنفس الخبيثة يشتد شعورها بالحسرة والالم لما فاتها من عمل الخير - وهى لا تستطيع ان تتدارك ما فاتها بعد مفارقة البدن والى هذا الاشارة بقوله تعالى " أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله وأن كنت لمن الساخرين " .

النص السابع : فى مقامات العارفين :

يقول ابن سينا فى الاشارات والتنبيهات " المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم " الزاهد "

والمواظب على فعل العبادات ، من القيام والصيام ونحوها يخص باسم " العابد " والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سرة يخص باسم " العارف "

وقد يتركب بعض هذه مع بعض (١) .

شرح النص :

أقول " أى نصير الدين الطوسى " : طالب الشيء يبتدىء باعراض عما يعتقد أنه يبعد عن المطلوب ، ثم باقبال على ما يعتقد أنه يقربه اليه ، وينتهى عند وجدان المطلوب .

فطالب الحق يلزمة فى الابتداء أن يعرض عما سوى الحق ، لاسيما ما يشغله عن الطلب أعنى متاع الدنيا وطيباتها ، ثم يقبل على ما يعتقد أنه يقربة من الحق .

وهو عند الجمهور أفعال مخصوصة ، وهى العبادات .

فهذان هما : الزهد والعبادة باعتبار - والتبرى والتولى باعتبار .

ثم إنه إذا وجد الحق ، فأول درجات وجدانه ، هى المعرفة .

فإذن أحوال طلاب الحق هى هذه الثلاثة .

ولذلك ابتدأ ابن سينا بتعريفها .

ثم أن هذه الاحوال قد توجد فى الاشخاص على سبيل الانفراد ، وقد توجد على سبيل الاجتماع . وذلك بحسب أختلاف الاعراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلاثة ، والثلاثية واحدا (٢)

والى ذلك أشار الشيخ بقوله :" وقد يتركب بعض هذه مع بعض "

---

(١) ابن سينا - الاشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسى - القسم الرابع صـ٥٧-٥٨ تحقيق
الدكتور سليما ن دنيا طبعة دار المعارف - الطبعة الثانية ١٩٦٨ م

(٢) الشرح لنصير الدين الطوسى - هامش الاشارات والتنبيهات - القسم الرابع صـ٥٧-٥٨

تنبيه :

يقول ابن سينا " الزهد عند غير العارف معاملـه مـا ، كأنـه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة.

وعند العارف تنزه ما ، عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شىء غير الحق.

والعبادة عند غير العارف معاملة ما ، كأنـه يعمـل فـى الدنيـا لأجـرة يأخذها فى الاخرة ، هى الاجر والثواب .

وعند العارف رياضة ما ، لهممه وقوى نفسـه المتوهمـة والمتخيلـة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور ، الى جانب الحق ، فتصير مسالمة للسـر الباطن حينما يستجلى الحق لاتنازعة . فيخلص السر الى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكه مستقرة ، كلما شاء السر أطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له ، فيكون بكليتّه منخرطا فى سلك القدس (١)

الشرح :

أقـول " أى نصير الدين الطوسـى " لمـا أشـار الـى وجـود الـتراكيب الثلاثة أراد أن ينبه على غرض : العارف - وغـير العـارف - مـن الزهـد ، والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه .

فذكر أن الزهد والعبادة - من غير العارف معاملتان :

فإن الزهد غير العارف يجرى مجرى تاجر يشترى متاعـا بمتـاع - والعـابد غير العارف يجرى مجرى أجير يعمل عملا لأخذ أجـرة - فـالفعلان مختلفـان لكن الغرض واحد .

وأما العارف : فزهده فى الحالة التى يكون فيها متوجها الى الحق ، معرضا عمّا سواه - تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده.

---

(١) ابن سينا - الاشارات والتنبيهات القسم الرابع صـ٥٩-٦٠.

وفى الحالة التى يكون فيها ملتفتا عن الحق الى ما سواه ، يكبر على كل شىء غير الحق احتقاراً لما دونه .

وأما عبادته فارتياض لهممه التى هى مبادئ ارادته - وعزماته الشهوانية والغضبية وغيرهما ، ولقوى نفسه الخيالية والوهمية.

ليجرها جميعاً عن الميل الى العالم الجسمانى والاشتغال به ، الى العالم الحقيقى مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم.

ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع ، فلا تنازع العقل ولاتزاحم السر حالة المشاهدة.

فيخلص العقل الى ذلك العالم.

ويكون جميع ماتحتـه من الفروع والقوى منخرطة معه فى سلك التوجه الى ذلك الجانب (١).

اشارة :

يقول ابن سينا " العارف يريد الاول لا لشىء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه .

وتعبده له فقط ولأنه مستحق للعبادة ، ولأنها تسية شريفة اليه ، لا لرغبة أو رهبة . وإن كانتا فيكون المرغوب فيه أو المرهوب منه هو الداعى وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية ، بل الواسطة الى شىء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه "(٢)

---

(١) المصدر السابق - الهامش صـ ٥٩-٦٠

(٢) ابن سينا - الاشارات والتنبيهات - القسم الرابع صـ ٦٨-٦٩-٧٠-٧١-٧٢.

الشرح :

أقول : " أى نصير الدين الطوسى " لماذكر الشيخ الرئيس ابن سينا غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة وأثبت مبادىء غرض غيره - أعنى الثواب والعقاب أشار فى هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده - فنقول :

للعارف بالكمال الحقيقى حالتان بالقياس اليه "

أحدهما : لنفسه خاصة وهى محبته لذلك الكمال .

والثانية : لنفسه وبدنه جميعا وهى حركته فى طلب القربة اليه .

يقول نصير الدين الطوسى - والشيخ : عبر عن الاول : بالارادة - وعن الثانى : بالتعبد .

وذكر أن أرادة العابد وتعبده - يتعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره ، لذات ذلك الغير ، بل إن تعلقا بغير الحق ، تعلقا لاجل الحق أيضا .

فقوله " العارف يريد الحق الاول لا لشىء غيره "

بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته - وقوله " ولا يؤثر شيئا على عرفانه "

أى لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه ، فإن الحق مؤثر على عرفانه ، لأن العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف - على ما صرح به فيما يجىء وهو قوله " من أثر العرفان ، للعرفان ، فقد قال بالثانى "

وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لامحالة لغيره ، فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير ، فإذن الحق مؤثر على العرفان .

وانما أختص العارف بأنه لا يؤثر شيئا غير الحق ، على عرفانه ، لآن غير العارف يؤثر نيل الثواب ، والاحتراز عن العقاب ، على العرفان .

فإنه يريد العرفان لأجلهما .

أما العارف فلا يؤثر شيئا عليه ، إلا الحق الذى هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه .

وقوله " تعبده له فقط "

اشارة الى تعلق عبادة العارف أيضا بالحق فقط .

فإن قيل : هذا يناقض ما ذكره فيما مر . وهو أن عبارة العارف رياضة لقواه ، ليجرها الى جناب الحق ، وهو غيره ، فغن جرا لقوى الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته .

قلنا : مراده ليس أن العارف لا يقصد فى تعبده غير الحق مطلقا ، بل هو : أن العارف لا يقصد غير الحق بالذات ، انما يقصد الحق بالذات .

ويقصد - إن قصد غيره - بالعرض ، ولأجل الحق كما مر .

فهذا حكم ، من حيث يلاحظ العارف نفسه ، بالقياس الى الحق الاول الذى هو مراده لذاته . ثم إذا لوحظ كل واحد : من الحق ، والعبادة ، بالقياس الى الآخر .وجد اسناد العبادة الى الحق الاول واجبا من الجهتين :

وأما بأعتبار ملاحظة الحق ، بالقياس الى العبادة فلما ذكره فى قوله " ولأنه مستحق للعبادة " وأما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره فى قوله " ولأنها نسبة شريفة اليه "

وذكر الفاضل الشارح فى هذا الموضع أن تعبد العارفين يكون : إما لذات الحق ، أى لصفة من صفاته أو لتكميل أنفسهم ، وهى طبقات ثلاث مرتبة : أشار الشيخ الى الاول بقوله " وتعبده له فقط" وإلى الثانية بقوله "ولأنه مستحق للعبادة" وإلى الثالثة بقوله " ولأنها نسبة شريفة اليه ".

يقول " نصير الدين الطوس " ثم أن الشيخ يقصد ابن سينا - أشار الى " كون غرض العارف مخالفا لأغراض غيره " بقوله " لا لرغبة أو رهبة " أى لا لرغبة فى الثواب ، أو رهبة من العقاب .

وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله " وإن كانت " أى وإن كانت الرغبة أو الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه أو العقاب المرغوب عنه ، هو الداعى الى عبادة الحق - وفيهما مطلوب عابد الحق .

ويكون الحق غير الغاية ، بل هو الواسطة الى نيل الثواب والخلاص من العقاب الذى هو الغاية - وهو المطلوب .

وبالله التوفيق

وصلى اللهم على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم

* أهم المصادر

القرآن الكريم

سنة الرسول صلى الله عليه وسلم

١- الشهرستانى - الملل والنحل - تحقيق الاستاذ / عبدالعزيز الوكيل - نشر مؤسسة الحلبى بمصر.

٢- الأمام الغزالى - المنقذ من الضلال - تحقيق الدكتور / عبدالحليم محمود.

٣- الأمام الغزالى - أحياء علوم الدين.

٤- الأمام الغزالى - الأقتصاد فى الأعتقاد.

٥- الأمام الغزالى - تهافت الفلاسفة - تحقيق الدكتور / سليمان دنيا - الطبعه الخامسه دار المعارف بمصر سنه ١٩٧٢.

٦- الديمرى - حياة الحيوان - المطبعه العامريه - الشرقيه - الطبعة الأولى سنة ١٣٠٦هـ.

٧- الفارابى - أحصاء العلوم - تحقيق الدكتور / عثمان أمين - مكتبه الأنجلو المصرية الطبعه الثالثه ١٩٦٨م.

٨- الفارابى - التنبيه على سبيل السعاده - تحقيق الدكتور جعفر ال ياسين - دار المناهل للطباعه والنشر والتوزيع - الطبعه الثانيه ١٩٨٧م.

٩- الفارابى - الجمع بين رأى الحكيمين - مطبعه السعاده - الطبعه الأولى ١٩٠٧م.

١٠- الفارابى - رسالتان فلسفيتان - تحقيق الدكتور- جعفر ال ياسين - دار المناهل للطباعه والنشر - الطبعه الأولى ١٩٨٧م.

١١- الفارابى - تحصيل السعاده - تحقيق الدكتور/ جعفر ال ياسين - دار الأندلس - بيروت لبنان الطبعه الثانيه ١٩٨٣م.

١٢- الدكتور / على عبدالواحد وافى - المدينه الفاضله - للفارابى - مكتبه نهضه مصر للطباعه.

١٣- الفارابى - اهل المدينه الفاضله - تحقيق الدكتور / البيرنصرى نادر- المطبعه الكاثوليكيه - دار الشروق بيروت - لبنان - الطبعه السادسه - ١٩٦١م.

١٤- ابن رشد - تهافت التهافت - تحقيق الدكتور / سليمان دنيا - دار المعارف بمصر ١٩٦٤م.

١٥- ابن رشد - فصل المقال فيما بين الحكمه والشريعه من الأتصال - مع كتاب مناهج الأدله فى عقائد اهل الملة - المكتبه المحمدويه التجاريه.

١٦- الدكتور محمود قاسم - ابن رشد - الفيلسوف المفترى عليه .

١٧- الدكتور / محمد عبدالرحمن بيصار - فلسفه ابن رشد - الوجود والخلود الطبعه الثانيه دار الكتاب العربى بمصر.

١٨- ابن سينا - رسالة الطبيعيات.

١٩- ابن طفيل - حى بن يقظان - تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود - طبعه الدار المصريه للطباعه والنشر الطبعة الثانية ١٩٧٨م.

٢٠- الشيخ مصطفى عبدالرازق - تمهيد التاريخ الفلسفه - مطبعه لجنة التأليف والترجمه - الطبعه الثانيه ١٩٥٩م.

٢١- الأستاذ عباس العقاد - التفكير فريضه أسلاميه - طبعه المنار - الطبعه الرابعه ١٩٥٤م.

٢٢- الدكتور محمد البهى - الجانب الألهمى من التفكير الأسلامى.

٢٣- الدكتور محمد حسين الذهبى - القرآن والوحى - مكتبه وهبه بالقاهره.

٢٤- الدكتور عبدالحليم محمود - التفكير الفلسفى فى الأسلام - الطبعه الثالثه نشر دار النصر للطباعة ١٩٦٨م.

٢٥- رسائل الكندى الفلسفيه - تحقيق الدكتور محمد عبدالهادى ابو ريده- الطبعة الثانية مطبعه حسان بالقاهره سنة ١٩٧٨م.

٢٦- الدكتور / محمد يوسف موسى - القرآن والفلسفه - دار المعارف بمصر.

٢٧- ابن خلدون - المقدمه.

٢٨- الدكتور / محمد غلاب - المعرفه عند مفكرى الأسلام - دار الجيل للطباعه - الدار المصريه للتأليف والترجمه.

٢٩- الدكتور / محمد أبراهيم الفيومى - تاريخ الفلسفه الأسلاميه فى المغرب- دار المعارف الطبعه الأولى ١٩٩٢م.

٣٠- الدكتور إبراهيم بيومى مدكور - الفلسفه الأسلامية منهج وتطبيق.

٣١- الأستاذ يوسف كرم - تاريخ الفلسفه اليونانية.

٣٢- الدكتور عبدالرحمن بدوى - التراث اليونانى فى الحضارة الأسلامية.

٣٣- الشيخ محمد رشد رضا - تفسير المنار طبعه المنار - الطبعه الرابعه ١٩٥٤م.

٣٤- الأستاذ محمد أقبال تجديد الفكرى الدينى فى الأسلام.

٣٥- الدكتور أحمد محمد عبدالعال الجفاوى - قضيه العلم والمعرفه فى ضوء الأسلام مكتبة الأزهر الحديث بطنطا.

٣٦- الدكتور يحيى هاشم - بحوث فى الفلسفة.

٣٧- دبيور - تاريخ الفكر الفلسفى فى الأسلام.

٣٨- الدكتور / عبدالله يوسف الشاذلى - الحكمة العربية.

٣٩- الأستاذ / أحمد أمين ضحى الأسلام.

٤٠- الأمام محمد عبده - رسالة التوحيد.

٤٢- الدكتور عثمان أمين - شخصيات ومذاهب فلسفة - مطابع الشركه المصرية - للطباعة والنشر بالقاهرة.

٤٣- الدكتور عمر فاروخ - المنهاج الجديد فى الفلسفه العربية - دار العلم للملايين - بيروت - لبنان - الطبعه الثالثة ١٩٨٢م.

٤٤- الأستاذ أحمد امين ظهر الأسلام مكتبه النهضه المصريه ١٩٥٢م.

٤٥- الدكتور محمد كمال جعفر - تأملات فى الفكر الأسلامى - مكتبه دار العلوم ١٩٨٠م.

٤٦- الدكتور محمد سيد أحمد المسير المجتمع المثالى فى الفكر الفلسفى وموقف الأسلامى منه - دار الطباعه المحمديه - الطبعه الأولى ١٩٨٠م.

٤٧- الدكتور حموده غرابه أ بن سينا بين الدين والفلسفه - من مطبوعات مجمع البحوث الأسلاميه ١٩٧٢م.

٤٨- الدكتور أحمد محمد عبدالعال الجفاوى - جوانب من تاريخ الفلسفة - مطبعه التقدم.

٤٩- الدكتور أحمد محمد عبدالعال الجغاوى - نظريه النبوه عند الفارابى مكتبه الأزهر الحديثه بطنطا ١٩٩٦م.

** فهرس الموضوعات **

الباب الثانى :

الموضوعات | رقم الصفحة

الباب الثالث